طَبعَةٌ جَدِيدَةٌ

لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ

مَحبُوبُ الحَوَاشِي

عَلىٰ

أُصُولُ الشَّاشِي

تأليف

مولانا محبوب احمد صاحب دامت برکاتہم

○ فاضل: جامعہ دار العلوم کبیر والا ○ خطیب: جامع مسجد نور

○ مدرس: معہد الخلیل الاسلامی و مدرسہ زینت البنات

کِتابُ الله | السُّنّة | الإجماع | القِیاس

اعراب و ترجمہ | ترکیب و تحقیق | توضیح و تطبیق | تفریعات و تمرینی سوالات

المُقیت

طبعة جديدة
لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ
محبوب الحواشي
على
أصول الشاشي
تأليف
مولانا محبوب احمد صاحب دامت بركاتهم
○ فاضل، جامعہ دارالعلوم کبیر والا ○ خطیب، جامع مسجد نور
○ مدرس، معہد الخلیل الاسلامی و مدرسہ زینت البنات
كتاب الله
السنة
الإجماع
القياس
اعراب و ترجمه
ترکیب و تحقیق
توضیح و تطبیق
تفریعات و تمرینی سوالات
المقيت

نام کتاب: محبوب الحواشی علی اصول الشاشی

مؤلف: مولانا محبوب احمد صاحب دامت برکاتہم

ناشر: مکتبہ المقیت! کراچی

عام قیمت: -/۳۰۰ روپے صفحات: ۴۲۴

کمپوزنگ: المقیت کمپوزنگ سینٹر، کراچی

ملنے کے پتے

مکتبہ المقیت: دکان نمبر۳، F-32/1 نزد مسجد نور، منظور کالونی، کراچی

رابطہ: ۸۹۵۶۰۲۲ ۰۳۰۰، ۰۳۱۳

مکتبہ الشیخ، معہد الخلیل الاسلامی کراچی

قدیمی کتب خانہ کراچی، اسلامی کتب خانہ کراچی

مکتبہ عمر فاروق شاہ فیصل کالونی کراچی۔ مکتبہ بیت القرآن کراچی

مکتبہ دار الاشاعت، ادارۃ الانور، کراچی

مکتبہ اصلاح وتبلیغ حیدر آباد، مکتبہ مدنیہ بہاولپور

مکتبہ فتحیہ لطیف آباد نواب شاہ۔ مکتبہ علمیہ اکوڑہ خٹک

مکتبہ المیزان میانوالی

مکتبہ صدیقیہ دیر شہر

مکتبہ دار العلوم عیدگاہ کبیر والا۔ مکتبہ الاظہر رحیم یار خان

مکتبہ رحمانیہ، مکتبہ سید احمد شہید، مکتبہ عائشہ لاہور

مکتبہ حقانیہ، مکتبہ امدادیہ، مکتبہ سعیدیہ ملتان

مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ۔ مکتبہ امدادیہ ہری پور

مکتبہ علمیہ غنی پلازہ قصہ خوانی بازار پشاور

کتب رشیدیہ راجہ بازار راولپنڈی

مدنی کتب خانہ نزد تبلیغی مرکز مانسہرہ

المصباح، بک لینڈ لاہور، راولپنڈی

☆ ہر دینی کتب خانے پر دستیاب ہے ☆

اللہ اللہ اللہ اللہ اللہ اللہ اللہ

راقم یہ جہد یسیر اور رشحات قلم اپنے

والدین

اور مشفق ومہربان نمونہ سلف

امام الصرف والنحو حضرت مولانا

صوفی **عبد الحمید** صاحب دامت برکاتھم

سابق مدرس: مدرسہ امداد العلوم منڈی یزمان بہاولپور،

حال مدرس: جامعہ خیر المدارس ملتان

کی طرف منسوب کرنے کی سعادت حاصل کرتا ہے۔

خلاصۃ الکتاب مع تعلیمی نصاب

اصول الشاشی چار مباحث پر مشتمل ہے

کتاب اللہ ۳۵ فصلیں ...... بحث السنۃ ۲ فصلیں ...... بحث الاجماع ۳ فصلیں ...... بحث القیاس ۱۰ فصلیں

تین سہ ماہی نصاب برائے درجہ خاصہ (طالبات) ....

فترہ اولیٰ (پہلی سہ ماہی) آغاز تا فصل فی المتقابلات .... ۱۸ صفحات ....

فترہ ثانیہ (دوسری سہ ماہی) متقابلات تا بحث حروف معانی .... ۳۲ صفحات ....

فترہ اخیرۃ (آخری سہ ماہی) حروف معانی تا ختم بیان تبدیل .... ۳۰ صفحات ....

☆☆☆ طالبات کا نصاب بحث السنۃ تک مکمل ہو جاتا ہے ☆☆☆

تین سہ ماہی نصاب برائے درجہ ثالثہ (طلبہ) ....

فترہ اولیٰ (پہلی سہ ماہی) آغاز تا فصل فی النہی .... ۴۰ صفحات ....

فترہ ثانیہ (دوسری سہ ماہی) فصل فی النہی تا بحث الاجماع .... ۳۲ صفحات ....

فترہ اخیرہ (آخری سہ ماہی) بحث الاجماع تا آخر کتاب .... ۳۰ صفحات ....

☆☆☆ طلبہ کا نصاب پوری کتاب ہے ☆☆☆

فہرست مضامین

تقریظ

جامع المنقول و المعقول بحر العلوم ولیِ کامل استاذ الاساتذہ

حضرت مولانا علامہ ارشاد احمد صاحب دامت برکاتہم

شیخ الحدیث و مہتمم جامعہ دارالعلوم عیدگاہ کبیر والا

عزیزم مولوی محبوب احمد سلمہ نے اپنی نئی تالیف ''محبوب الحواشی شرح اصول الشاشی'' کا مسودہ بھیجا۔

عدیم الفرصتی کی وجہ سے احقر نے چیدہ چیدہ مقامات سے اس کا مطالعہ کیا۔ ''اصول فقہ'' کی اہمیت اور ضرورت اہل علم پر مخفی نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ مدارس دینیہ کے زیر درس نصاب میں دیگر فنون کی طرح ''اصول فقہ'' کو بھی بڑی اہمیت سے پڑھایا جاتا ہے، حاملین دین متین نے درس نظامی کی تسہیل وتشریح کی خاطر ہر فن پر مختلف شروح وحواشی لکھ کر امت پر بڑا احسان فرمایا۔

عزیزم مولوی محبوب احمد سلمہ فاضل دارالعلوم کبیر والا نے بھی خدمت ''علم حدیث'' کے ساتھ ''اصول فقہ'' کی ابتدائی کتاب اصول الشاشی کی مفصل شرح ''محبوب الحواشی'' کے نام سے تحریر فرمائی، مسائل کی توضیح مختلف امثلہ سے کی ہے، اس شرح کی انفرادی خوبیوں میں سے ایک خوبی یہ ہے کہ آسان ترجمہ توضیح عبارت کے ساتھ ساتھ متن کتاب کے معتد بہ حصہ کی نحوی ترکیب بھی ہے

اللہ جل شانہٗ اس سعی جمیل کو شرف قبولیت عامہ وتامہ فی الدارین نصیب فرمائے۔ اور مزید کی توفیق کامل باخلاص کامل نصیب فرمائے اور نجات اخروی کا ذریعہ بنائے۔

آمین ثم آمین بجاہ سید المرسلین صلی اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وازواجہ واھل بیتہ وعلی من تبعھم باحسان الی یوم الدین .

ارشاد احمد عفی عنہ

خادم: دارالعلوم کبیر والا

تقریظ

منبع العلوم ومخزن الفہوم مجسمہ تواضع وانکسار عالم باعمل جامع المحاسن صاحبِ طریقت

حضرت مولانا مفتی حامد حسن صاحب دامت برکاتہم

رئیس دارالافتاء وناظمِ تعلیمات جامعہ دارالعلوم عیدگاہ کبیروالا

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہ ونصلی علیٰ رسولہ الکریم

امابعد! ''اصول فقہ'' کی اہمیت اور ضرورت اہل علم پر مخفی نہیں ہے! یہی وجہ ہے کہ مدارس دینیہ کے زیر درس نصاب میں دیگر فنون کی طرح ''اصول فقہ'' کو بھی بڑی اہمیت سے پڑھایا جاتا ہے، حاملین دین متین نے درس نظامی کی تسہیل وتشریح کی خاطر ہر فن پر مختلف شروح وحواشی لکھ کر امت پر بڑا احسان فرمایا۔

عزیزم مولنا محبوب احمد صاحب زید مجدہ فاضل دارالعلوم کبیروالا نے بھی خدمت ''علم حدیث'' کے ساتھ ''اصول فقہ'' کی ابتدائی کتاب ''اصول الشاشی'' کی مفصل شرح ''محبوب الحواشی'' کے نام سے تحریر فرمائی، مسائل کی توضیح مختلف امثلہ سے کی ہے، اس شرح کی انفرادی خوبیوں میں سے ایک خوبی یہ ہے کہ آسان ترجمہ، توضیح عبارت کے ساتھ ساتھ متن کتاب کے معتد بہ حصہ کی نحوی ترکیب بھی ہے، امید ہے کہ طلبہ وطالبات کیلئے نافع ثابت ہوگی۔

اللہ جل شانہ علمی کاوش کو اسم بامسمی بنائے، اپنی بارگاہ میں شرف قبولیت سے نوازے،

امین بجاہ سید المرسلین علیٰ صاحبہ الف الف تسلیم،

حامد حسن

دارالعلوم کبیروالا

۱۴۳۱/۱۱/۲۶

بحث

کتابِ اللہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حرف آغاز

الحمدللہ الذی انزل الکتاب و ارادالیسر بالعباد، والصلوٰۃ والسلام علیٰ خیر الانام الذی یھدی الی سبل السلام وعلیٰ وعلی الہ واصحابہ الّذین اتّبعواہ فی العسر والیسر بالاِحکام

امابعد! واسأل سبحانہ و تعالیٰ ان یجعل ھذا الجھد لوجھہ الکریم ویجعلہ نجاۃ ووقایۃ لھذا العبدالاثیم من سخطہ القویم وعذاب الحمیم ،ویدخلہ فی الجنۃ دار النعیم، ویجعلہ نافعا لمن یستفید منہ بالقلب الصمیم. علوم دینیہ کی تعلیم وترویج اور تکمیل میں ''مدرسہ'' ایک ممتاز ومتعارف لفظ ہے، تاریخِ اسلام میں ''مدرسہ'' کی عمر بھی اسلام کے قریب قریب ہے کہ جس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے وحی الٰہی اور اسلام کا آغاز ہوا اس کے ساتھ ہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت سے تبلیغ وتعلیم کی شروعات بھی ہوئیں، پہلے پہل فرداً فرداً پھر ''دارارقم'' میں مختصر اور محدود سا اجتماع بھی ہونے لگا، یہاں یہ نکتہ بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ ''مدرسہ'' کسی پرشکوہ تعمیر کا نام نہیں بلکہ تعمیرِ انسانی اور تہذیبِ اَخلاق کا نام ہے، جس کے لیے کسی قسم کی تعمیر حتی کہ ''بیت اللہ'' شریف میں ہونا بھی شرط نہیں! اگر ابوجہل اور اس کی نسل کعبہ ومسجد میں نہ آنے اور رہنے دے تو جہاں سبق دینا اور پڑھنا پڑھانا ممکن ہو وہی ''مدرسہ'' ہے، مقصود تعلیم ہے تعمیر وتزویر نہیں ہے ہاں اگر تعلیم کے لیے تعمیر میسر آجائے تو بہتر! جیسے بندگان الٰہی نے دور حاضر میں اہتمام وانتظام کیا ہے۔ اللّٰھم زد فزد!

پھر یہ تعلیمی سلسلہ ترقی پذیر ہوا تو مدینہ منورہ سیدنا مصعب بن عمیر رضی اللہ عنہ کو روانہ فرمایا، اسی طرح دیگر علاقوں کی طرف سید المعلّمین صلی اللہ علیہ وسلم نے مبلغین، معلمین اور مجاہدین روانہ فرمائے، تو مدرسہ سے ''مدارس'' ہوا، پھر دیگر اداروں سے ممتاز رکھنے کے لیے ایک کلمہ بڑھا کر ''مدارس دینیہ'' کہا جانے لگا، اسی طرح قرآن وحدیث کی زبان وبیان اور افصح اللسان کی وجہ سے ''مدارس عربیہ'' بھی کہا جاتا ہے۔

''مدارس عربیہ'' میں زیرِ عمل نصاب ''درس نظامی'' سے موسوم ہے اور یہ نام مولانا نظام الدینؒ کے ترتیب دینے کی وجہ سے ہوا، موصوف نے بتدریج علوم وفنون اور تفسیر وحدیث کی کتب درجہ وار منتخب فرمائیں تاکہ مقدار ومعیار اور استعداد ونصاب ترقی پذیر رہے۔ ''درس نظامی'' کے نصاب میں اصول کے حوالے سے متعدد کتب شامل ہیں جو بہت ہی محنت سے پڑھی پڑھائی جاتی ہیں، کیونکہ یہ بات طے ہے کہ اصول کے بغیر مقصود تک وصول ممکن نہیں، اصولوں میں سے ایک فن اصول فقہ ہے، جس کی ابتدائی کتاب وفاق کی اصطلاحات کے مطابق ''درجہ خاصہ'' میں پڑھائی جاتی ہے، کتاب اہم ترین اور قدرے دقیق ہے، اس لیے عربی فارسی، اردو، وغیرہ مختلف زبانوں میں اس کی تشریحات وشروحات اور حواشی وتعلیقات لکھی گئی ہیں۔

اللہ تعالیٰ کی توفیق اور اساتذہ کی شفقت بھری دعاؤں سے راقم کچھ لکھتا رہتا ہے، اللہ تعالیٰ سے استدعا ہے کہ تاحیات یہ سلسلہ اخلاص کے ساتھ مقدر ومیسر فرمائیں، منقطع ومحروم نہ فرمائیں۔ بعض بلکہ اکثر احباب کا اصرار تو یہ ہے کہ صحاح

ستہ پر یکسوئی سے کام کریں اور اِدھر اُدھر متوجہ ہو کر وقت ضائع نہ کریں، جبکہ بعض دیگر کا اظہار یہ رہا ہے کہ بعض ابتدائی کتابوں کی طرف توجہ بھی مفید اور ضروری ہے کہ درجاتِ عُلیا کی بجائے ابتدائی درجات کو سہل شروحات کی زیادہ ضرورت ہے۔ راقم کا طبعی رجحان اور قلبی اطمینان تو پہلے حضرات کی رائے کی طرف ہے اور کام جاری ہے، ہاں دوسری رائے بھی یکسر مسترد کرنا مُشفق ساتھیوں کی حق تلفی ہے۔ اس لئے ''انعامات رحمانی شرح ترمذی ثانی'' کی تصحیح کے دوران ساتھ ساتھ ''اصول الشاشی'' پر کام شروع کر دیا تھا۔ جو ''محبوب الحواشی علیٰ اصول الشاشی'' کے نام سے بحمد اللہ آپ کے ہاتھوں میں ہے۔

اس میں تدقیق وادب اور تحقیق ورمز کی بجائے تفہیم وتسہیل کو سامنے رکھتے ہوئے اختصار کے ساتھ درسی انداز اختیار کیا گیا ہے۔ تاکہ طلبہ وطالبات کتاب سمجھنے میں دقت اور پیچیدگی سے بچ سکیں اور ضروری اصول ومسائل بآسانی یاد کر لیں، اس لیے ترجمہ، توضیح اور صورت مسئلہ کی وضاحت وتطبیق تین چیزیں لکھی گئی ہیں، تقریباً تقریباً یومیہ اسباق کی رفتار ومقدار کے مطابق متن لے کر اس کی شرح کی گئی ہے تاکہ اساتذہ کو بھی کتاب پوری کرانے میں رہنمائی مل سکے اور خلط مباحث بھی نہ ہو، دوران تحریر افادیت کی بناء پر ترکیب وتحقیق بھی شامل تحریر ہوئی، کیونکہ کلمات والفاظ سمجھے بغیر مطالب ومفاہم نہیں سمجھ سکتے، پھر مشق کے لئے ہر فصل کے مطابق ''تمرینی سوالات'' دیئے گئے ہیں تاکہ حفظ وفہم کی سطح کو جانچنے کے لئے سہولت رہے۔

کتاب طباعتی مراحل میں تھی کہ ایک بات قلب میں وارد ہوئی جو افادۂ عام کے لئے درج کی جا رہی ہے، دورِ حاضر میں دیگر شئون وفنون کی طرح علمی شروحات وتصنیفات میں بھی ہوش ربا ترقی ہو رہی ہے، چنانچہ ''تیسیر المنطق'' کی دو جلدوں میں شرح دیکھ کر مسرت وحیرت کا ملا جلا تأثر نمودار ہوا، اگرچہ ہر صاحبِ قلم بہت سارے نقائص کی دوری اور فوائد کثیرہ کی خانہ پوری کے لئے لکھتا ہے، اردو شروحات کی افادیت مسلم ہے تو بعض اعتبارات سے مضرت بھی غیر متکلم ہے، یہ تو فرقِ مزاج ہے کہ شہد مفید تر پائیں یا مضر، بعض طلبہ وطالبات کے طرزِ عمل اور سبق میں لاابالی پن سے یہ مترشح ہوتا ہے ''کہ جی کیا ہوا غیر حاضری سے؟ عدم تکرار واستحضار سے؟ بے التفاتی سے؟ شرح دیکھ کر امتحان پاس کرلیں گے نا!'' یہ رویہ صرف مضر نہیں بلکہ مہلک ہے، ہوسکتا ہے امتحان تو پاس کرلیں، مطلوبہ استعداد اور ترقی حاصل نہ ہوگی، تعلیقات وشروحات ''معاون'' ہیں ''مبنیٰ'' کہنا مشکل ہے۔ بنیادی چیز محنت سے پڑھنا اور استاذ سے سبق سمجھنا ہے، بصیرت وشرح صدر سے کہتا ہوں کہ استاذ کا ایک جملہ شرح کے دس صفحات سے زیادہ دلآویز اور مفید ہے، اس لئے شروحات سے استفادہ تو بہتر ہے صرف ان پر تکیہ لگانا مضر ہے، بالخصوص طالبات کے لئے تو افادیت بہت زیادہ ہے کہ دورانِ سبق عدم اہتمام یا بے التفاتی کی وجہ سے املائی اغلاط کی بھر مار ہوتی ہے، بسا اوقات سبق پڑھانے والا خود ہی اپنے سبق کی جوابی کاپی دیکھ کر ششدر رہ جاتا ہے کہ انہیں یہ کس نے پڑھایا؟ ہاں جن کتب کی اردو شروحات میسر ہیں ان میں نفس مضمون اور املا کی اغلاط کم بلکہ کالعدم ہوتی ہیں، اس سب کے باوجود اصل افادیت اساتذہ سے پڑھنے کی ہے، **هذا مابدالي وفوق كل ذي فهم فهيم۔ ان اريد الّا الاصلاح مااستطعت، وماتوفيقي الّا بالله**

راقم اپنی اغلاط وزلات پر مصر کے بجائے اپنی بے بضاعتی کا مقر ہے اور تمام تر تصریحات وتحقیقات اور توجیہات میں شریعت مطہرہ کا پابند اور اکابر علماء دیوبند برّد اللہ مضاجعھم و کثّر اللہ سوادھم کے اصول واسلوب پر کاربند ہے،

عقائد واعمال ہر دو میں تقلید وتعمیل میں اپنی عافیت ونجات اور حضور اکرم ﷺ کی شفاعت کا یقین رکھتا ہے، زیر نظر کتاب میں اگر کہیں زلت وسبقت قلم پر نظر پڑے تو ضرور اصلاح فرمادیں۔اسی کے ساتھ بندہ اپنے مشفق اساتذہ، محب رفقاء اور مخلص معاونین کا تہہ دل سے شکر گزار ہے کہ یہ سب اللہ تعالیٰ کی عطا اور ان کی دعا کا ثمر ہے، ورنہ بندہ کمتر ہے، برملا اظہار واقرار ہے۔

تَبَرَّأْتُ مِنْ عَقْلِیْ وَ عِلْمِیْ وَ حِکْمَتِیْ   وَ اِنِّیْ عَلٰی تَعْلِیْمِهٖ اَتَوَکَّلُ

سپردم بتو مایہ خویش را   تو دانی حساب کم وبیش را

جمال ہمنشیں درمن اثر کرد   وگرنہ من ہما خاکم کہ ہستم

دور بیٹھا کوئی تو دعائیں دیتا ہے   میں ڈوبتا ہوں سمندر اچھال دیتا ہے

بالخصوص ''مکتبہ الشیخ'' کے منتظم حافظ ''محمد شاہد'' صاحب سلمہ کا بھی بندہ ممنون ہے، جنہوں نے طباعت کے تمام مراحل میں لحہ بہ لحہ رہنمائی فرمائی، اسی کے نتیجے میں ہی کام معیاری ہوا اور کتاب منظر عام پر آئی، آخر میں اللہ تعالیٰ سے استدعا ہے کہ اس کو خالص اپنی رضا کیلئے بنائیں مغفرت اور مقبولیت عطا فرمائیں۔

فاغفر لناشدها واغفر لقارئها   سئلتک الخیر یاذا الجود والکرم

واللہ ولیّ التوفیق وبیدہ ازمّة التحقیق

محبوب احمد عفی عنہ

خطیب جامع مسجد نور، کراچی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عرض ناشر

نحمداللّٰہ ربّ العرش الکریم الّذی وفّقنا لطبع ھذاالکتاب الجدید القویم، ونشکرہ تعالیٰ علیٰ احسانہ العظیم،ونصلی ونسلّم علیٰ رسولہ الذی دعاالیٰ الصراط المستقیم،وعلی اٰلہٖ واصحابہ الذین اُبشِروابِالْجَنَّۃ دارالنعیم!

امابعد!اللہ تعالیٰ کافضل وامتنان اوربے پایاں کرم واحسان ہے کہ جدیدومفیددینی کتب کی طباعت واشاعت کا کام لے رہاہے،الحمدللہ ثم الحمدللہ کہ مولانا محبوب احمد صاحب دامت برکاتہم کی نئی تالیف

''محبوب الحواشی علیٰ اصول الشاشی''

شائع کرنے کی سعادت حاصل ہورہی ہے،نام سے واضح ہے کہ یہ درجہ ثالثہ بنین اور درجہ خاصہ بنات کی نصابی قدیم متداول، اصولی کتاب ''اصول الشاشی'' کی جدید شرح ہے، ماشاء اللہ عام فہم، دلچسپ اور طلبہ وطالبات کی فہم واستعداد سے قریب تر ہے، صحیح اعراب، سلیس ترجمہ، ترکیب وتحقیق، آسان توضیح، اصول ومسائل میں تطبیق، دلائل کے حوالہ جات، ہر فصل کے ساتھ تمرینی سوالات اور دیگر متعدد امتیازات وخصوصیات کے ساتھ کمپوزنگ سے جلد سازی تک کے کٹھن ترین مراحل طے کرکے ''کتاب'' آپ کے ہاتھوں میں ہے۔فللّٰہ الحمد والمنۃ

اعتراف والتماس:ادارہ نے اپنی بساط سے بڑھ کر کتاب کی تبییض وتصحیح اور ضبط وتحسین کی کوشش کی ہے، مستفید ومستفیض ہونے والوں کواستفادہ سے معلوم ہوگا کہ مؤلف نے کتنی دل سوزی اور عرق ریزی سے شرح لکھی ہے، جعلہ اللّٰہ عملاً مّقبُولاً وسعیاً مّشکوراً،اگرچہ تصحیح وتنقیح میں ہم نے بھرپور باشعور محنت کی ہے پھر بھی یہ حقیقت ہے''اول الناس ناسٍ'' اس لئے کوئی غلطی اورفروگذاشت سامنے آئے تو بلاجھجک ادارہ کو تحریری طور پر مطلع کیجئے!ادارہ آپ کا مشکور ہوگا اور پہلی فرصت میں اس غلطی کاازالہ اور تصحیح کی جائے گی۔ان شاء اللہ!اللہ عزوجل سے دعاہے کہ اس کاوش کوقبول فرمائیں اورقارئین وقاریات کے لئے مفید بناویں۔آمین ثم آمین یارب العالمین۔

کتاب کی طباعت میں تاخیر کی وجوہات کے بارے میں صرف اتنا عرض ہے

ما کلّ مایتمنّی المرأیدرکہ　　　تجری الریاح بما لا تشتھی السفن

خادم العلم والعلماء　　　عبدالمقیت غفرلہٗ

۰۳۱۳، ۰۳۰۰: ۸۹۵۶۰۲۲

مبادیات کتاب

سلف صالحین راسخین فی العلم کا قولی و قلمی دستور یہی ہے کہ ہر علم وفن اور کتاب کے آغاز میں مقصود سے پہلے کچھ ابتدائی امور ذکر کرتے ہیں تاکہ اس کتاب کے پڑھنے میں بصیرت حاصل ہو اور ابتداء میں منزل مقصود کی طرف اشارہ اور موضوع کی تعیین وتصریح ہو جائے کہ ہم کس فن کی کتاب شروع کر رہے ہیں اور کیا فوائد حاصل ہوں گے۔ ان ابتدائی باتوں کو ''مبادیات'' کہتے ہیں، متقدمین کے نزدیک یہ آٹھ ہیں۔ ا۔ تعریف علم، ۲۔ موضوع، ۳۔ غرض وغایت، ۴۔ تاریخ وتدوین، ۵۔ جنس، ۶۔ حکم، ۷۔ حالات مصنف، ۸۔ رتبہ۔ انہیں ''رؤس ثمانیہ'' کہتے ہیں۔ جبکہ متأخرین ''رؤس ثلاثہ'' تعریف، موضوع، غرض وغایت ذکر کرتے ہیں۔ راقم ''خیر الامور اوسطہا'' کے تحت امور خمسہ۔ تعریف، موضوع، غرض وغایت، تدوین، اور حالات مصنف پر اکتفاء کرتا ہے۔ ان کے ذکر کرنے سے مقصود یہ ہے کہ تعریف کے بغیر طلب مجہول کی خرابی لازم آتی ہے، موضوع کی تعیین کے بغیر خلط بحث کی خرابی لازم آتی ہے، غرض وغایت کے بغیر فعل عبث کی خرابی لازم آتی ہے، حالات مصنف اور تاریخ وتدوین جاننے سے کتاب کی اہمیت وافادیت پیش نظر ہوتی ہے۔

اصول فقہ کی تعریف: علوم کے نام دو قسم کے ہیں، ا۔ مفرد نام جیسے تفسیر، حدیث، فقہ، نحو۔ ۲۔ مرکب نام جیسے اصول التفسیر، اصول الحدیث، اصول الفقہ۔ جن کے نام مفرد ہیں ان کی ایک تعریف ہوتی ہے، جن کے مرکب نام ہیں ان کی دو تعریفیں ہوتی ہیں۔

ا۔ **حدّ اضافی:** مضاف اور مضاف الیہ کی الگ الگ تعریف ہو۔

۲۔ **حدّ لقبی:** مضاف اور مضاف الیہ کے مجموعے کی تعریف ہو، زیر بحث علم کا نام ''اصول فقہ'' مرکب ہے، اس لیے اس کی دو تعریفیں ہوں گی، پہلے اصول اور فقہ کی الگ، پھر ''اصول فقہ'' کی تعریف۔

حدّ اضافی اصول فقہ: اصول جمع ہے اصل کی، اس کا لفظی معنی ہے ''مَایَبْتَنِیْ عَلَیْہِ غَیْرُہٗ'' جس پر دوسری چیز کی بنیاد ہو، تو اصل کا معنی جڑ، بنیاد۔

اصطلاحی تعریف: هِیَ قَاعِدَةٌ کُلِّیَّةٌ تَنْطَبِقُ عَلٰی جَمِیْعِ جُزْئِیَّاتِهَا ''اصول وہ ایسا قاعدہ کلیہ ہے جو اپنی تمام جزئیات پر منطبق اور سچا آئے'' مثلاً ہم نے پڑھا ہے ''کُلُّ فَاعِلٍ مَرْفُوْعٌ'' ہر فاعل مرفوع ہوتا ہے، یہ ایک قانون، قاعدہ کلیہ اور ضابطہ ہے، ماا غنی عنه ماله وما کسب، جاء نصرُ الله، فعل ربُّک، الهٰکم التکاثرُ، من ثقلت موازینُه، من خفّت موازینُه، قال الانسانُ، اخرجت الارضُ، ان مثالوں میں جتنے فاعل اور مرفوع ہیں یہ اس کی جزئیات ہیں، اس لیے وہ اپنی تمام جزئیات پر سچا آیا اور رفع دیا، تو اصول وہ ہے جو اپنی تمام جزئیات پر منطبق اور سچا ہو۔

فقہ کی تعریف: فقہ یہ باب کرم سے ہے، بمعنی فہم، سمجھ، قرآن وحدیث دونوں میں یہ لفظ موجود ہے۔

اصطلاحی تعریف: اَلْفِقْهُ: هُوَ عِلْمٌ بِالْاَحْکَامِ الشَّرْعِیَّةِ الْفَرْعِیَّةِ مِنْ اَدِلَّتِهَا التَّفْصِیْلِیَّةِ ''علم فقہ وہ جاننا ہے احکام شرعیہ کا ان کے تفصیلی دلائل سے'' (احکام اصلی وہ ہیں جن کا تعلق عقائد سے ہے، احکام شرعیہ فرعیہ وہ ہیں جن کا تعلق اعمال

سے ہے) قدوری، تسہیل الضروری میں ہم پڑھ چکے ہیں۔امام صاحبؒ نے فقہ کی تعریف کی ہے "مَعْرِفَةُ النَّفْسِ مَالَهَا وَمَاعَلَيْهَا" صوفیا نے علم وعمل کے مجموعے کو فقہ کہا ہے، بالفاظ دیگر یوں تعبیر کرسکتے ہیں کہ "فقہ اپنی حقیقت اورحق کی حقانیت کو سمجھنا ہے" مفردات کے بعداب مجموعے کی تعریف ہے۔فقہ کے ساتھ فقیہ کی تعریف بھی سنتے جائیے۔

فقیہ کی تعریف: اَلْفَقِيْهُ عِنْدَ اَهْلِ اللّٰهِ هُوَ الَّذِىْ لَا يَخَافُ اِلَّامِنْ مَوْلَاهُ ، وَلَا يُرَاقِبُ اِلَّا اللّٰهَ ، وَلَا يَلْتَفِتُ اِلٰى مَاسِوَاهُ، وَيَرْجُو الْخَيْرَ مِنَ الْغَيْرِ ، وَيَطِيْرُ طَيَرَانَ الطَّيْرِ "اھل اللہ کے نزدیک فقیہ وہ ہے جوصرف اپنے رب سے ڈرے،اس کے سوا کو خاطر میں نہ لائے ، اسکے سوا کسی کی طرف متوجہ نہ ہو،اللہ کے غیر سے خیر کی امید نہ لگائے ، طائرانہ نظر کا حامل اور علوم دینیہ کا ماہر ہو"

اصول فقہ کی حد لقبی: اصول فقہ: "هُوَ عِلْمٌ بِقَوَاعِدَ يَتَوَصَّلُ بِهَا الْمُجْتَهِدُ اِلٰى اِسْتِنْبَاطِ الْاَحْكَامِ مِنْ اَدِلَّتِهَا التَّفْصِيْلِيَّةِ" "اصول فقہ: وہ ایسے قواعد کا جاننا ہے جن کے ذریعے مجتہد تفصیلی دلائل سے احکام کے استنباط تک پہنچے"

اس کو ہم یوں سمجھ سکتے ہیں کہ قاعدہ لغویہ اور قاعدہ اصولیہ کے ذریعے ہم حکم تک پہنچ سکتے ہیں۔مثلا مجتہد نماز کا حکم جاننا چاہتا ہے، اب اس کا پہلا کام یہ ہے کہ قاعدہ لغویہ کے مطابق کہے "اقیموا الصلوۃ" میں "اقیموا" امر کا صیغہ ہے، دوسری بات یہ کہے کہ اصولی قاعدہ کے مطابق امر وجوب کے لیے ہے، پھر ان دونوں کے نتیجہ میں حاصل ہوا کہ نماز واجب اور ضروری ہے۔یہ مفہوم ہے کہ اصول فقہ کے جاننے سے مجتہد دلائل سے احکام نکالنے تک پہنچتا ہے۔

اصول فقہ کا موضوع: اَلْاَدِلَّةُ الْمُوْصِلَةُ اِلَى الْاَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ "وہ دلائل جواحکام شرعیہ تک پہنچائیں" یعنی اصول فقہ میں دلائل سے اس حیثیت سے بحث ہوتی ہے کہ یہ احکام تک پہنچاتے ہیں۔

۲۔**اَلْاَدِلَّةُ وَالْاَحْكَامُ** اصول فقہ میں دلائل سے بحث ہوتی ہے اس لحاظ سے کہ وہ احکام کو ثابت کرتے ہیں اور احکام سے بحث ہوتی ہے۔اس اعتبار سے کہ وہ ثابت شدہ ہیں (يُبْحَثُ فِيْهِ بِالدَّلَائِلِ لِاَنَّهَا مُثْبِتَةٌ وَبِالْاَحْكَامِ لِاَنَّهَا مُثْبَتَةٌ)

غرض وغایت:ا۔ اَلْوُصُوْلُ اِلٰى مَعْرِفَةِ مَآخِذِ الْاَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ "اصول فقہ سے مقصود احکام شرعیہ کے ماخذ کی پہچان تک پہنچنا ہے"۲۔ تَحْصِيْلُ الْقُدْرَةِ عَلٰى اِسْتِنْبَاطِ الْاَحْكَامِ مِنَ الْاَدِلَّةِ "اصول فقہ سے مقصود دلائل سے احکام کے استخراج پر قدرت حاصل کرنا ہے۔"

اصول فقہ کا حکم: علم اصول فقہ کا سیکھنا فرض علی الکفایہ ہے (فیض)

تدوین اصول فقہ: اسلامی عقائد واعمال ، اخلاق واحوال اور تمام امور کی بنیاد قرآن وحدیث ہیں کہ وحی متلو کی صورت میں کلام اللہ اور وحی غیر متلو کی صورت میں حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آپ صلی اللہ علیہ وسلم امت کو مرحمت فرما گئے۔صدر اول میں مشکاۃ نبوت سے ضیا پانے والے نجوم الھدی صحابہ کرام رضی اللہ عنھم براہ راست مذکورہ دونوں اصولوں سے پیش آمدہ تمام مسائل وقضایا کا حل فرماتے اور احکام اخذ فرماتے ، جس میں ان کی فہم وفراست کی پختگی کی وجہ سے غلطی کا امکان کم بلکہ

کالعدم ہوتا، پھر جوں جوں دائرہ اسلام وسیع تر ہوتا گیا اور عرب سے عجم تک اسلام جاگزیں ہوا تو بعد والوں کو قرآن وحدیث کے سمجھنے کے لیے کئی اصول وضوابط اور علوم وفنون کی شدت سے ضرورت پیش آئی جسے امیر المؤمنین حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے محسوس فرمالیا، پھر اس کے لیے کچھ اصول واقدامات بھی فرمائے۔۔۔۔اور قرآن وحدیث کے الفاظ، معانی، احکام وغیرہ کو سمجھنے کے لیے با قاعدہ علوم کی ترتیب وتدوین کا سلسلہ محمودۃ شروع ہوا، اور قرآن وحدیث سے مسائل واحکام اخذ کرنے کے لیے مستقل اصول وضوابط کی ضرورت پیش آئی، تو اصول فقہ کی اساس وبنیاد اور تدوین میں امام محمد بن ادریس الشافعیؒ نے سب سے پہلا رسالہ تصنیف کیا جو درحقیقت موصوف کی مایہ ناز کتاب ''الامّ'' کا مقدمہ ہے، اس رسالہ میں قرآن وحدیث کا بیان ومقام، ناسخ منسوخ، علل، اجماع، قیاس......مباحث لکھیں۔تو اَوَّلُ مَنْ دَوَّنَ اُصُوْلَ الْفِقْہِ کا مصداق امام شافعیؒ ہوئے (کذافی التمہید لعلامۃ السنوی) پھر بعد میں مختلف ادوار کے متعدد علماء نے تحقیقی اور تفصیلی کتابیں اصول فقہ میں تصنیف کیں۔

حالات مصنف

ادوارِ ماضیہ میں ایسے رب رسیدہ برگزیدہ چیدہ چنیدہ بندگان الہی کی کثرت رہی جن کا مقصود کام ہوتا، ریاء ونمود اور نام کا شائبہ تک نہ ہوتا، عمل کر سمندر میں ڈال کی جیتی جاگتی تصویر اور اخلاص کی سچی تعبیر ہوتے، لوگوں کے کام آتے لیکن بیچ میں اپنا نام تک نہ لاتے، صاحب اصول الشاشی اسی صف کے پرہیز گار اور رجال کار میں سے تھے کہ اصول فقہ میں بنیادی اور عمدہ کتاب تصنیف فرما کر رہتی دنیا تک زندہ وجاوید کام کیا لیکن کمال اخلاص واخفا کی وجہ سے اپنا نام تک درج نہ کیا چنانچہ صاحب ظفر المحصلین کی تصریح کے مطابق ''فہرست کتب خانہ آصفیہ ریاست حیدر آباد دکن'' میں اصول الشاشی کا قلمی نسخہ موجود ہے جس میں مصنف کے نام والا خانہ خالی ہے موصوف کا اخلاص قابل تقلید اور مثالی ہے۔محقق قول کے مطابق اس کے مصنف کا نام معلوم نہیں۔گویا صاحبِ اصول الشاشی نے زبانِ حال سے کہا:

تَسَتَّرْتُ عَنْ دَهْرِیْ بِظِلِّ جَنَابِهٖ
فَعَیْنِیْ تَرٰی دَهْرِیْ وَلَیْسَ یَرَانِیَا
فَلَوْ تَسْئَلِ الْاَیَّامَ اِسْمِیْ مَادَرَتْ
وَاَیْنَ مَکَانِیْ مَاعَرَفْنَ مَکَانِیَا

میں اس ذات کے سائے میں پوشیدہ ہوا
میری آنکھ زمانے کو دیکھتی ہے وہ مجھے نہیں دیکھتا
اگر آپ دِنوں سے میرا نام پوچھیں تو وہ نہیں جانتا
اور میرا مکان کہاں ہے وہ میرا مکان نہیں جانتا

بعض شراح نے اصول الشاشی کے مصنف کی تعیین وتصریح کی کوشش کی ہے اگرچہ قول اول راجح ہے، فہرست

خدویو یہ مصر میں ۱۸۹۱ھ کا ہندی مطبوعہ نسخہ موجود ہے جس میں مصنف کا نام ''اسحاق بن ابراہیم الشاشی السمر قندی متوفی ۳۲۵ھ لکھا ہوا ہے، ان کی کنیت ابوابراہیم ہے مزید لکھا ہے کہ امام محمد بن الحسن الشیبانی کی ''سیر کبیر'' ابوسلیمان جوزجانیؒ سے زید بن اسامہؒ کے واسطہ سے روایت کرتے تھے، ان کی وفات بمطابق ۳۲۵ھ مصر میں ہوئی اور وہیں مدفون ہوئے۔

جبکہ صاحب کشف الظنون نے ''اصول الشاشی'' کے مصنف کا نام ''نظام الدین شاشیؒ لکھا ہے اور مولانا عبدالحیؒ نے ''الفوائد البہیہ'' میں بلانکیر وتردد کشف کی عبارت درج کی ہے یہی اقتباس مکتبہ حقانیہ ملتان کی مطبوعہ اصول الشاشی کے سرورق پر نمایاں طور پر لکھا ہوا ہے۔

''شاش'' کے متعلق امام ابوسعد عبدالکریم التیمی السمعانی رقمطراز ہیں **هذه النسبة الى مدينة وراء نهر سيحون يقال لها الشاش وهي من ثغور الترك خرج منها جماعة كثيرة من ائمة المسلمين**(الانساب ۷/۲۴۴) ہے کہ یہ ایک شہر کا نام ہے جو ماوراء النہر کے مضافات ومتعلقات میں سے ہے

کتاب کا نام اور وجہ تسمیہ: صاحب کتاب کے بعد کتاب کا تعارف نام ووجہ تسمیہ کا ذکر ہے۔ معروف ومتداول نام تو اصول الشاشی ہے، علامہ شاشیؒ کے تحریر کردہ اصول، اس میں مصنف کا وطن، کتاب کا موضوع اور تعیین فن دونوں باتیں موجود ہیں، ایک نام ''الخمسین'' بھی کتابوں میں ملتا ہے، پھر اس کی وجہ تسمیہ حاجی خلیفہ کاتب چلپیؒ نے یہ لکھی ہے کہ اس تصنیف کے وقت مصنف کی عمر پچاس برس تھی تو انہوں نے اس کا نام ''الخمسین'' رکھا، پچاس سال کی عمر میں تحریر شدہ کتاب یعنی علم وعمر دونوں پر دلالت کرے۔

بعض اہل علم نے دوسری وجہ لکھی ہے کہ دراصل یہ کتاب پچاس دن میں لکھی گئی اس لیے ''الخمسین'' نام ہوا جیسے ایک دن میں تحریر شدہ کتاب کا نام ''یک روزی'' مشہور ہے۔

مبادیات کے اسی اختصار پر اکتفا کرتے ہوئے کتاب کی توضیح وتشریح کا آغاز کرتے ہیں۔

والله والموفق والمعين اياک نعبد واياک نستعين ،اهدنا الصراط المستقيم

بسم اللہ الرحمن الرحیم

''شروع اللہ کے نام سے جو بڑا مہربان نہایت رحم والا ہے''

ترکیب وتحقیق: ب جارہ، اسم مضاف، لفظ اللہ مضاف الیہ موصوف، الرحمٰن صفت اول، الرحیم صفت ثانی، لفظ اللہ موصوف اپنی دونوں صفات سے مل کر مضاف الیہ، اسم مضاف اپنے مضاف الیہ سے ملکر مجرور، جار مجرور ملکر ظرف مستقر متعلق اشرع فعل محذوف کا، اشرع فعل، انا فاعل، فعل اپنے فاعل ومتعلق سے ملک کر جملہ فعلیہ۔ ''ب'' کے کئی معانی ہیں، ہم نے عوامل النحو اور شرح مائۃ عامل میں پڑھے ہیں۔ مقامات حریری ودیگر کتب میں پڑھیں گے۔ یہاں استعانت والا معنی ہے، یادر ہے کہ اس کا متعلّق ہمیشہ اشرع نہ ہوگا بلکہ متعلّق بسم اللہ کے بعد کئے جانے والے عمل اور کام کے مطابق ہوگا، مثلاً قرآن شریف پڑھتے وقت اشرع، سبق پڑھاتے وقت ادرّس وعلی ھذا القیاس۔ متعلّق کو حذف کرنے کی وجہ حصر واختصاص پیدا کرنا ہے۔

اسم کا ہمزہ وصل: بسم اللہ میں تو کتابۃ وقراءۃ یعنی لکھنے پڑھنے دونوں میں کثرت استعمال کی وجہ سے گرجاتا ہے، لیکن اقرأ باسم ربک الذی میں لکھنے میں آتا ہے پڑھنے میں گرجاتا ہے۔ لفظ اللہ سے پہلے اسم بڑھانے کی پہلی وجہ یہ ہے کہ قسم کے ساتھ التباس نہ ہو، استعانت وتیمن کیلئے ''بسم اللہ'' کہا جاتا ہے اور قسم کے لیے ''باللہ'' دوسری وجہ یہ ہے کہ برکت واستعانت دیگر اسماء الٰہیہ سے بھی ہوسکتی ہے۔

اللہ: ''عَلَمٌ لِذَاتِ الْوَاجِبِ الْوُجُوْدِ الْمُسْتَجْمِعِ لِجَمِيْعِ صِفَاتِ الْكَمَالِ'' اللہ بذات خود موجود اور تمام صفات کمال (جلال وجمال) کو جمع کرنے والی ذات کا نام ہے۔ اس کے مشتق ہونے نہ ہونے کے متعلق کئی اقوال ہیں، صحیح وراجح وہ ہے جسے امام ابوحنیفہؒ نے اختیار کیا ہے کہ یہ اپنی اصل پر ہے، تغیرات اشتقاقیہ کا اس میں کوئی دخل نہیں، یوں سمجھئے جس طرح باری تعالیٰ کی ذات وصفات میں کوئی تغیر نہیں اسی طرح اسم ذات اللہ میں بھی کوئی اشتقاقی تغیر نہیں۔ یہ قابل ترجیح وتسلیم قول ہے، بعض نے اس کی اصل ''اِلٰہ'' بروزن فِعَال مانی ہے، پھر تخفیف کے لیے ہمزہ کو حذف کر کے اس کے عوض الف لام لائے، پھر دولام جمع ہوئے تو پہلے کو دوسرے میں ادغام کر کے ''اللہ'' پڑھتے اور لکھتے ہیں۔ لفظ اللہ کی طرح الٰہ بھی قرآن وحدیث میں کثرت سے موجود ہے۔ اللہ ذاتی نام کو صفات پر مقدم کیا کیونکہ ذات صفات پر مقدم ہوتی ہے۔

الرحمٰن الرحیم: یہ رحمۃ سے مشتق ہیں بمعنی نرم دل ہونا، احسان کرنا۔ یہ دونوں مبالغہ کے صیغے ہیں، فعیل فاعل سے ابلغ ہے، فعلان فعیل سے ابلغ ہے، راحم اسے کہتے ہیں جو کبھی کبھی احسان کرتا اور دیتا ہو۔ رحیم اس کو کہتے ہیں جو کثرت سے دیتا ہو، رحمٰن اس کو کہتے ہیں جس کی عطاء کی انتہاء نہ ہو، رحمٰن کیونکہ رحیم سے ابلغ ہے، اس لیے تسمیہ اور فاتحہ دونوں میں اسے مقدم کیا، استعمال میں رحمٰن خاص ہے اللہ تعالیٰ کے ساتھ، رحیم اللہ کے علاوہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے بھی سورہ توبہ کے آخر میں بولا گیا ہے، عطاء میں رحمٰن اسے کہتے ہیں جو اپنے پرائے، موافق، مخالف، مؤمن مشرک، صالح فاسق، مسلم کافر، سب کو دے۔ رحیم اسے کہتے ہیں جو اپنوں اور ماننے والوں کو دے، چنانچہ دنیا میں سب کو ملنا بلکہ کافروں کو زیادہ ملنا صفت رحمٰن کا ظہور ہے۔ اور

آخرت میں صرف مطیعین وصالحین کو ملنا صفت رحیم کا مظہر ہوگا۔لفظ رحمٰن استعمال میں خاص اور عطاء میں عام ہے۔رحیم استعمال میں عام اور عطاء میں خاص ہے۔

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ أَعْلٰی مَنْزِلَةَ الْمُؤْمِنِیْنَ بِكَرِیْمِ خِطَابِهٖ، وَرَفَعَ دَرْجَةَ الْعَالِمِیْنَ بِمَعَانِیْ كِتَابِهٖ، وَخَصَّ الْمُسْتَنْبِطِیْنَ مِنْهُمْ بِمَزِیْدِ الْإِصَابَةِ وَثَوَابِهٖ

''تمام تعریفیں اس اللہ تعالیٰ کے لئے خاص ہیں جس نے اپنے کریمانہ خطاب سے مومنوں کا درجہ بلند کیا،اپنی کتاب کے معانی جاننے والے علماء کے رتبے کو اونچا کیا،اوران میں سے استنباط کرنے والوں کو زیادہ درستگی اور ثواب سے خاص کرلیا''

ترکیب وتحقیق: الحمد: مبتدا،ل جارہ،لفظ اللہ موصوف، الـــــذی اسم موصول،اعلیٰ معطوف علیہ،رفع معطوف اول،خص معطوف ثانی (ثوابہ کا عطف مزید الاصابۃ مجرور پر ہے) اعلیٰ جملہ دونوں معطوفوں سے مل کر صلہ،موصول صلہ مل کر صفت،لفظ اللہ اپنی صفت سے ملک کر مجرور، جار مجرور مل کر ظرف مستقر،متعلق ہوا مختص محذوف کے،مختص متعلق سے مل کر خبر،مبتدا خبر مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہوا۔اس کو جملہ اسمیہ انشائیہ بھی کہہ سکتے ہیں،اس کی تفصیل سورۃ الانعام اور سورۃ الکہف کے آغاز میں تفاسیر میں آئے گی،یہ اس کا محل نہیں۔

الف لام کی اقسام: اولاً ان کی دوقسمیں ہیں،ا۔اسمی،۲۔حرفی۔**الف لام اسمی:** وہ ہے جو اسم فاعل اور اسم مفعول پر الذی اسم موصول کے معنی میں ہوتا ہے۔جیسے الضارب بمعنی الذی ضَرب، اور المضروب بمعنی الذی ضُرب۔

الف لام حرفی: وہ ہے جو اسم موصول کے معنی میں نہ ہو۔جیسے الرجل ،الرحیم ،الحمد

پھر حرفی کی بھی دوقسمیں ہیں۔ا۔زائدہ،۲۔غیر زائدہ۔

الف لام حرفی زائدہ: وہ ہے جو اعلام اور ناموں پر داخل ہوتا ہے جیسے الحسن . الیوسف، الزکریا۔کیونکہ یہ تو پہلے سے ہی معرفہ ہیں اس لیے الف لام زائدہ ہے۔

حرفی غیر زائدہ: جو تعریف وغیرہ کا فائدہ دے،زیر بحث کلمہ ''الحمد'' میں یہی ''حرفی غیر زائدہ'' ہے۔پھر اس کی چار قسمیں ہیں،ا۔جنسی،۲۔استغراقی،۳۔عہد ذہنی،۴۔عہد خارجی۔

الف لام جنسی: وہ ہے جس کا مدخول حقیقت وجنس ہو جیسے ''اَلرَّجُلُ خَیْرٌ مِنَ الْمَرْأةِ '' جنس مرد جنس عورت سے بہتر ہے، یہ دونوں الف لام جنسی ہیں۔

الف لام استغراقی: وہ ہے جس کے مدخول کے تمام افراد مراد ہوں۔جیسے انّ الانسان لفی خسر ،بلاشبہ تمام انسان البتہ خسارے میں ہیں۔

الف لام عہد ذہنی: وہ ہے جس کے مدخول کے بعض افراد مراد ہوں اور وہ بھی جن کا وجود ذہن میں ہو، جیسے یعقوب علیہ السلام کا مقولہ ہے ''أخاف ان یأکلہ الذئب'' اور میں خوف رکھتا ہوں کہ اسے بھیڑیا کھالے۔الذئب میں الف لام عہد

ذہنی ہے کہ یعقوب علیہ السلام کے ذہن میں جو بھیڑیے کا تصور تھا وہ مراد ہے، خارج میں کوئی متعین بھیڑیا مراد نہیں۔

الف لام عہد خارجی: وہ ہے جس کے مدخول سے خارج میں موجود کوئی فرد مراد ہو۔ جیسے"**فعصی فرعونُ الرسولَ**" سو فرعون نے رسول کی نافرمانی کی' الرسول میں الف لام عہد خارجی کا ہے کہ اس سے مراد موسیٰ علیہ السلام ہیں جن کی فرعون نے حکم عدولی کی۔ خوب سمجھ لیں! یہاں الف لام جنس واستغراق دونوں ہوسکتا ہے۔ ہم نے استغراق والامعنی اختیار کیا ہے۔

وجہ حصر: چار اقسام میں منحصر اور بند ہونے کی وجہ یہ ہے کہ الف لام دو حال سے خالی نہیں، اس کا مدخول حقیقت و ماہیت ہوگی یا اس کا مدخول افراد ہوں گے؟ اگر پہلی صورت ہے یعنی مدخول حقیقت و ماہیت ہے تو الف لام جنسی ہوگا۔ اگر دوسری صورت ہے یعنی مدخول افراد ہیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں، تمام افراد مراد ہوں گے یا بعض افراد، اگر تمام افراد مراد ہوں تو الف لام استغراقی ہوگا، اگر بعض افراد مراد ہوں گے تو پھر دو حال سے خالی نہیں، بعض افراد ذہن میں ہوں گے یا خارج میں، اگر ذہن میں موجود ہیں تو عہد ذہنی، اگر خارج کے بعض افراد مراد ہوں تو عہد خارجی۔

یہاں الف لام استغراقی اور جنسی دونوں مراد ہو سکتے ہیں، جنسی کی صورت میں ترجمہ ہوگا"جنس وحقیقت حمد اللہ تعالیٰ کے لیے خاص ہے" استغراقی کی صورت میں ترجمہ ہوگا"تمام حمد وستائش اللہ تعالیٰ کے لیے خاص ہیں"

(کائنات میں کسی دوسری ذات وصفات یا چیز کی تعریف کرنا درحقیقت اللہ تعالیٰ ہی کی تعریف ہے، اس لیے کہ جس فضیلت ومہارت اور حسن وخوبی کی وجہ سے تعریف کریں گے وہ اللہ تعالیٰ کی عطا کردہ ہوگی)

حمد: یہ باب سمع کا مصدر ہے، اس کا لغوی معنی ہے ستودن، تعریف کرنا، خوبی بیان کرنا"**هو الثناء باللسان على جميل الاختياري من نعمة او غيرها على وجه التعظيم**" وہ تعریف کرنا ہے زبان سے عمدہ اختیاری افعال پر نعمت کے مقابلے میں ہو یا نعمت کے بغیر عظمت وتعظیم کے طور پر۔ اسی طرح مدح وشکر بھی تعریف وتشکر کے لیے آتے ہیں۔ مدحِ افعالِ حسنہ اختیاری وغیر اختیاری دونوں پر تعریف کرنے کو کہتے ہیں، شکر نعمت وعطاء کے بدلے میں تعریف کرنے اور شکر یہ ادا کرنے کو کہتے ہیں۔ (**والكلام فيه طويل**)

اگر کسی کی تعریف تعظیم کی نیت سے نہ ہو بلکہ استہزاء وتمسخر کے طور پر ہو تو وہ تحقیر ہے تعریف نہیں، اس لیے حمد کی تعریف میں علی وجہ التعظیم کی قید موجود وملحوظ ہے۔

الذی اعلیٰ: یہ اعلاء باب افعال سے فعل ماضی ہے۔ وہ ذات جس نے بلند کیا۔ مؤمنین کا معنی ہے ماننے والے تسلیم کرنے والے، مخلص (اس وضاحت سے منکر ومنافق دونوں خارج ہو جائیں گے ان کیلئے توانّ **المنافقين في الدرك الاسفل من النار** موجود ہے النساء ۱۴۵)

بکریم خطابه: یہ دراصل **بخطابه الكريم** موصوف صفت ہے پھر صفت کو موصوف کی طرف مضاف کر کے مرکب اضافی کر دیا۔ **اصطلاح** میں اسے اضافۃ الصفۃ الی الموصوف کہتے ہیں، حدیث پاک میں وارد ہے"**اُعطيتُ بجوامع**

الکلِم (دلائل النبوۃ ۱/۱۴۲) "دراصل وہ بھی الکلم الجوامع ہے۔ زادالطالبین کے خطبہ میں بھی ہم نے یہ جملہ پڑھا ہے۔
کریم کا معنی شریف، دیکر احسان نہ جتلائے، کم مانگنے پر بھی زیادہ دے، خیر کثیر، عمدۃ، مفسرین نے یہ تعریف کی ہے۔ "الکریم اذا قَدَرَ غفرَ" جوقدرت پا کر بھی بخش دے۔ رب کریم، رسول کریم، کتاب کریم، رزق کریم، اجر کریم میں یہ معانی پائے جاتے ہیں اس میں اشارہ ہے "وانتم الاعلون ان کنتم مؤمنین" (آل عمران ۱۳۹) کی طرف "اورتم ہی بلند وغالب ہوا گرتم مؤمن رہے"

رَفَعَ دَرَجَةَ الْعَالِمِيْنَ بِمَعَانِيْ كِتَابِهِ : العالمین عالم بکسر اللام کی جمع ہے، قرآن وحدیث اور دین کا علم رکھنے والے، معانی کتابہ کا لفظ اس لیے بڑھایا کہ ہر چیز اور فن کے جاننے والے کو عالم نہیں کہتے بلکہ اصطلاح شرع میں کتاب اللہ کا علم رکھنے والے کو عالم کہتے ہیں، حدیث وفقہ ودیگر علوم اس کی تشریح وتفسیر اور اسی سے مأخوذ ہیں، معانی معنٰی کی جمع ہے، مراد، مقصود، اس میں اشارہ ہے "یرفع اللّٰہ الذین امنوا منکم والذین اوتو االعلم درجت" (مجادلہ ۱۱) کی طرف "بلند کریں گے اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو جوتم میں سے ایمان لائے اور بالخصوص علماء کے درجات کو"

خصَّ المستنبطين : یہ استنباط باب استفعال سے اسم فاعل ہے، اس کا معنی ہے چشمہ سے پانی نکالنا" کہا جاتا ہے "استنبطَ الماءَ" اس نے مشقت سے پانی نکالا۔ یہاں وہ ائمہ مجتہدین مراد ہیں جنہوں نے نصوص ودلائل اور قیاس سے مسائل نکالے اور احکامات شرعیہ کثیرہ کا استخراج کیا، اس میں اشارہ ہے۔ اِذَاحَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ فَأَصَابَ فَلَهُ اَجْرَانِ (بخاری ۲/۱۰۹۲) کی طرف "جب حاکم نے فیصلے میں اجتہاد کیا سو درست کیا تو اس کے لئے دو اجر ہیں"

بمزيدالاصابة وثوابه : مزید یہ مصدر میمی ہے، اصابۃ مثل اقامۃ یہ بھی مصدر ہے۔ حاصل یہ ہے کہ مجتہد جہد کثیر اور مقدور بھر کوشش صرف کرنے کی وجہ سے درستگی اور دُہرے اجر کا حق دار ہوتا ہے۔ اصابت حق اور درستگی تو اس طرح کہ غلطی کا صدور بہت کم ہوتا ہے، زیادہ اجر کا مطلب یہ ہے کہ اجتہادِ صواب پر دونیکیاں ملتی ہیں، نفس اجتہاد اور صحت اجتہاد پر اور خطاء کی صورت میں صرف نفسِ اجتہاد پر ایک نیکی ملتی ہے، اس طرح صواب وثواب دونوں کا حقدار ہوا۔ یہ حکم خواص مجتہدین کے لیے ہے عام علماء کے لیے نہیں کیونکہ غلط مسئلہ بتانے اور فتوی دینے کا وبال اسی پر ہے جس نے غلط جواب دیا، چنانچہ حدیث پاک میں وارد ہے۔ "مَنْ أُفْتِيَ بِغَيْرِ عِلْمٍ كَانَ اِثْمُهٗ عَلٰى مَنْ أَفْتَاهُ" (ابوداؤد کتاب العلم ۲/۲۵۸) جس نے بغیر علم کے فتوی دیا اس کا گناہ اس پر ہے جس نے فتوی دیا۔ اس کا وبال دنیا وآخرت دونوں میں ہے۔ ننانوے قتل کرنے والے نے غلط مسئلہ بتانے والے راہب کو بھی قتل کر دیا تھا، غلط مسئلہ بتلا کر جان سے ہاتھ دھو بیٹھا۔

فائدہ مہمہ : یہاں یہ شبہ ہوسکتا ہے کہ مجتہد غلطی کرے تو اسے ثواب ہے اور غیر مجتہد غلطی کرے تو سزا ہے، یہ فرق کیسا ہے؟ اس گتھی کو سلجھانے کے لئے بندہ نے سینکڑوں صفحات کا مطالعہ کیا سوال وجواب بلفظہ پیش ہے، مفتی تقی عثمانی صاحب فرماتے ہیں

سوال: یہاں یہ سوال ہوسکتا ہے کہ ایک غلطی کوئی مجتہد کرے تو باعث ثواب اور اگر غیر مجتہد کرے تو باعث ملامت، یہ بے

انصافی کیوں ہے؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ اس کی مثال بالکل ایسی ہے کہ ایک سند یافتہ ڈاکٹر کسی مریض کو کسی غلط فہمی کی بنا پر غلط دوا دیدے اور اس سے مریض کا کام تمام ہو جائے تو اگر یہ ثابت ہو کہ اس نے اپنے پیشے کی بجا آوری میں دیانت داری سے وہ دوا دی تھی تو دنیا کا کوئی قانون اسے مجرم قرار نہیں دیتا، اس کے برخلاف اگر وہی دوا کوئی غیر سند یافتہ عطائی کسی مریض کو دے اور اس سے اس کی موت واقع ہو جائے تو دنیا کا ہر قانون اس پر گرفت کرتا ہے۔ امام شافعیؒ نے حضرت عائشہؓ کی ایک حدیث کی بنا پر یہ مسلک اختیار کیا کہ بغیر بسم اللہ پڑھے بھی ذبیحہ درست ہے اور یہ مسلک ہر حال ایک شرعی دلیل پر مبنی ہے جو کمزور سہی لیکن اجتہاد کی حدود میں داخل ہے۔ (فتاویٰ عثمانی ۱/۱۸۲)

نکتہ: مصنفؒ نے اعلیٰ، رفع، خص تین فعل ناقص، صحیح، مضاعف سے ترتیب کے ساتھ ذکر کر کے فرق مراتب اور ترقی الی الصعود کی طرف اشارہ کر دیا۔ عام مؤمن علماء کی بنسبت ناقص ہوتے ہیں، علماء جہل سے مبرا اور سلامتی میں ہوتے ہیں اور مجتہدین تو دھرے اجر و ثواب کے مستحق ہوتے ہیں، اس طرح خالق کی حمد و ثنا کے ساتھ مخلوقات میں سے اشرف المخلوقات کے مراتب کا ذکر بھی ہو گیا۔ باقی کفار کا ذکر ''اولئک کا لانعام بل هم اضل'' (اعراف ۱۷۹) ہونے کی وجہ سے نہیں کیا، اس میں براعت استھلال بھی ہے کہ آگے استنباطِ احکام اور استخراجِ مسائل کے اصول ذکر ہونگے۔

وَالصَّلٰوةُ عَلَى النَّبِيِّ وَأَصْحَابِهٖ ،وَالسَّلَامُ عَلٰى أَبِيْ حَنِيْفَةَ وَأَحْبَابِهٖ،وَبَعْدُ فَإِنَّ أُصُوْلَ الْفِقْهِ أَرْبَعَةٌ، كِتَابُ اللّٰهِ تَعَالٰى ،وَسُنَّةُ رَسُوْلِهٖ ،وَإِجْمَاعُ الْأُمَّةِ ،وَالْقِيَاسُ .

''اور نبی ﷺ اور ان کے صحابہ ﷺ پر رحمتیں نازل ہوں، امام ابو حنیفہؒ اور ان کے ساتھیوں پر سلامتی ہو، حمد وصلوٰۃ کے بعد! سو تحقیق ''فقہ'' کے اصول چار ہیں، ا۔ اللہ تعالیٰ کی کتاب، ۲۔ اس کے رسول کی سنت، ۳۔ اجماع امت، ۴۔ قیاس''

ترکیب و تحقیق: الصلوۃ مبتدا، علی جار، النبی واصحابہ معطوف علیہ، معطوف مل کر مجرور، جار مجرور مل کر ظرف مستقر نازلۃ محذوف کے متعلق ہو کر خبر، جملہ اسمیہ خبریہ۔ صلوۃ دراصل صَلَوَةٌ تھا بفتحات ثلاثہ، واو ماقبل مفتوح کو قال کی مثل الف سے بدل دیا، صلوۃ مثل سلام و کلام واذان باب تفعیل کا مصدر ہے۔

صلوۃ کے معانی: نسبت کے اختلاف سے اس کے مختلف معنیٰ ہوتے ہیں۔

ا۔ جب اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہو تو معنیٰ ہوتا ہے رحمت۔ ارشاد ہے ''هو الذی یصلی علیکم وملائکته ....'' (الاحزاب ۴۳) وہی ذات ہے جو تم پر رحمت اتارتی ہے۔

۲۔ اس کی نسبت فرشتوں کی طرف ہو تو استغفار اور بخشش طلب کرنا مقصود ہوتا ہے۔ حدیث پاک میں ہے ''وصلّت علیکم الملئکۃُ'' (ابوداؤد ۲/۱۸۲) اور فرشتوں نے تمہارے لیے دعا واستغفار کیا۔

۳۔اس کی نسبت اہل ایمان (وانسان) کی طرف ہوتو معنی دعا ہوتا ہے۔''وصلّ علیھم ان صلوتک سکن لھم'' (توبہ ۱۰۳)اورآپ ان کے لیے دعا کیجئے بلاشبہ آپ کی دعاان کی تسکین کا سبب ہے۔

۴۔اس کی نسبت وحوش وطیور کی طرف ہوتو معنی تسبیح ہوتا ہے،''کلّ قد علم صلاته وتسبیحه'' (نور۴۱) ہر ایک نے اپنی بندگی و تسبیح سیکھ رکھی ہے۔یہ تقریر اس بناء پر ہے کہ لفظ صلوۃ مشترک لفظی ہے کما قال البعض ۔دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی وضع ''افادہ خیر'' کے لیے ہے پھر یہ معنی افادہ خیر مذکورہ معانی رحمت، استغفار، دعا، تسبیح، میں مشترک ہے تو یہ مشترک معنوی ہوا۔ والاوّل مشھور.

فائدہ: قیاس یہ ہے کہ یہ واؤ الف کے ساتھ لکھی جائے جیسے عصو سے عصا لیکن تفخیم کی وجہ سے الف واو کے ساتھ لکھا جاتا ہے چنانچہ صلوۃ، زکوۃ، مشکوۃ، ربوٰ میں یہی طریقہ ہے کہ قرأت وادائیگی اس طرح ہو کہ الف واو کی طرف مائل ہو ہاں ضمیر کی طرف مضاف ہو یا تثنیہ بنایا جائے تو پھر الف کے ساتھ لکھا جائے گا جیسے صلاته، صلاتی، صلاتان، صلاتھم. سورۃ التوبۃ کی مذکورہ بالا آیت میں ''صلوتک''ضمیر کی طرف مضاف ہونے کے باوجود واو کے ساتھ مصحف شریف کے رسم الخط توقیفی ہونے کی بنا پر ہے۔الصلوۃ کا معنی یہاں رحمت ہے بلکہ الف لام استغراقی کی وجہ سے تمام رحمتیں معنی ہے، اسی کو ترجمہ میں اختیار کیا گیا ہے۔

النبی: یہ ''نباء'' بمعنی خبر سے مشتق ہے، نبی اللہ کی طرف سے عقائد واحکام کی خبر دینے والا ہوتا ہے۔مصنفؒ نے رسول کی بجائے نبی قرآن کریم کی اتباع میں ذکر کیا ہے جیسا کہ سورۃ احزاب آیت ۵۶ میں ہے''ان اللہ وملٰئکته یصلون علی النبی ......'' النبی پر الف لام عہد واختصاص کا ہے کہ مراد حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔دوسری وجہ یہ ہے کہ لفظ نبی انبیاء کے لیے خاص ہے غیر نبی پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا، لفظ ''رسول'' انبیاء کے علاوہ کے لئے بھی بولا جاتا ہے، انه لقول رسول کریم (تکویر ۱۹) اور وافق رسول رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم (مصنف ابن ابی شیبة ۷/۲۳۹) حدیث معاذ بن جبل میں لفظ رسول جبرئیل اور معاذ رضی اللہ عنہ کے لیے بولا گیا ہے۔دوسر الفظ رسول ہے اس کا معنی قاصد و پیغمبر ہے۔

نبی ورسول میں ترادف یا فرق؟: آیت کریمہ ''واذکر فی الکتاب موسیٰ انه کانَ مخلصا وکان رسولا نبیا.....واذکر فی الکتاب اسمعیل انه کان صادق الوعد وکان رسولا نبیا'' (مریم ۵۱،۵۴) سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں میں ترادف ہے اور دونوں کا ایک معنی ہے۔آیت کریمہ ''وما ارسلنا من قبلک من رسول ولا نبی .....'' (الحج ۵۲) سے معلوم ہو رہا ہے کہ ان میں فرق ہے کیونکہ عطف فرق ومغایرت پر دلالت کرتا ہے، اس لیے اہل علم میں اختلاف ہے، اکثر بلکہ جمہور نے ترادف کا قول اختیار کیا ہے، اس پر مزید دلیل یہ بیان کی کہ ایمان مفصل میں ہے ''اٰمنت باللہ وملٰئکته وکتبه ورسله والیوم الآخر.......'' جس شخص نے یہ کہا وہ تمام انبیاء ورسل پر ایمان لانے والا ہے، حالانکہ لفظ نبی تو ہے نہیں۔اس لیے واضح ہوا کہ ان میں ترادف ہے، بعض نے فرق کا قول اختیار کیا ہے۔راقم نے اس بحث میں متعدد کتب کی ورق گردانی اور چھان بین کی لیکن مسلّم ومدلل فرق نہیں مل سکا، اس لیے ترادف کا قول اختیار کیا اور راجح قرار دیا

لقد جاء کم رسول من انفسکم..... "التوبہ ۱۲۸)ربنا وابعث فیھم رسولا منھم ....." (بقرہ ۱۲۹) دیگر آیات وروایات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے نبی ورسول دونوں کا اطلاق بھی ان کے مترادف ہونے کی دلیل ہے۔

واصحابہ: یہ صاحِب کی جمع ہے جیسے اطہار، طاہر کی جمع ہے یا صَحْب کی جمع ہے جیسے انہار نہر کی جمع ہے، یا صَحِب کی جمع ہے جیسے انمار نمر کی جمع ہے یا صحیب کی جمع ہے اشراف شریف کی جمع ہے، بمعنی مصاحب ساتھی، رفیق۔

صحابی کی تعریف: من ادرک النبی صلی اللہ علیہ وسلم بحالۃ الایمان ومات علیہ ولو لحظۃ" (انعامات المنعم ۱/۲۵۵)

صحابی وہ نصیبہ ور ہے جس نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو ایمان کی حالت میں پایا بھلے ایک لمحہ کے لیے اور ایمان پر وفات پائی۔ (جس نے کفر کی حالت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے بعد اسلام قبول کیا صحابی نہ کہلائے گا؟ اسی طرح اگر خاتمہ بالخیر نہ ہو تو بھی صحابی کی تعریف میں نہ رہا)۔

والسلام علی ابی حنیفۃ واَحبابہ: اس کی ترکیب بعینہ سابقہ جملے کی طرح ہے۔ نبی وصحابہ کے بعد تابعی کا ذکر ہے جس کے لیے فرط محبت میں صاحب اصول الشاشیؒ نے سلام کہا۔ ابو حنیفہ نعمان بن ثابتؒ مراد ہیں جو فقہ حنفی اور امت کے ایک بڑے طبقے احناف کے امام ہیں، سیدنا انس بن مالکؓ کی بصرہ میں زیارت کی، اور عبداللہ ابن ابی اوفیؓ کی کوفہ میں زیارت کی، سہل بن سعید ساعدیؓ کی مدینہ میں، ابو طفیل عامر بن واصلہؓ کی مکہ میں اور علم فقہ کی بنیاد رکھی

احباب: یہ حب بکسر الحاء کی جمع ہے، اس سے مراد شیوخ وتلامذہ اور ساتھ رہنے والے رجال کار ہیں، تعیین میں امام ابو یوسف، امام محمد، امام زفر کے نام ذکر کئے جاتے ہیں، یہ وہ حضرات ہیں جنہوں نے امام ابو حنیفہؒ کے طے کردہ اصول وضوابط کو پیش نظر رکھ کر ادلّہ اربعہ سے احکام وفروع کا استنباط واستخراج کیا، اگرچہ بعض فروع میں اختلاف کیا اصول وقواعد میں متفق رہے۔

صاحب اصول الشاشی نے اپنی کتاب کا آغاز تسمیہ، تحمید، تصلیہ (صلوۃ علی النبی) کے ساتھ تین وجوہ سے کیا۔ ۱۔قرآن کریم کی اقتداء، ۲۔حدیث پاک کی اتباع، ۳۔سلف وصالحین کی پیروی۔ قرآن مجید کی اقتداء تو اس طرح کہ اس کا آغاز تسمیہ وتحمید سے ہے، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنے کا حکم ہے۔ ارشاد ہے "قل الحمد للہ وسلام علی عبادہ الذین اصطفیٰ " (النمل ۵۹) آپ کہہ دیجئے تمام حمد وستائش اللہ کے لیے اور سلام اس کے چنیدہ بندوں پر۔ "یاایھا الذین اٰمنوا صلّوا علیہ وسلّموا تسلیما" (الاحزاب ۵۶) اے ایمان والو اس (نبی) پر درود وسلام بھیجو۔

حدیث میں ہے۔ "کلّ امر ذی بال لم یبدء فیہ ببسم اللہ فھو ابتر " (کنز العمال ۱/۵۵۵ رقم ۲۴۹۱)۔ ہر ذی شان کام جس کی ابتداء بسم اللہ سے نہ کی جائے وہ برکت سے خالی رہتا ہے۔ ۲۔ کلّ اَمر ذی بال لم یبدء فیہ بحمد اللہ فھو اقطع وفی روایۃ اجزم (ابوداؤد ۲/۲۵۴) ہر شان والا کام جس کا آغاز اللہ کی تعریف سے نہ کیا جائے وہ دُم بریدہ اور برکت سے خالی ہوتا ہے۔ ۳۔ کل امر ذی بال لم یبدأ فیہ بالصلوۃ علیّ فھو ابتر واقطع (کنز العمال ۱/۵۵۸ رقم ۲۵۰۹) "ہر اچھا کام جو مجھ پر درود شریف پڑھنے سے شروع نہ کیا جائے وہ برکت سے خالی ہوتا ہے"

سلف صالحین اور جملہ مصنفین و مؤلفین کا یہی شترکہ معمول واصول رہا ہے کہ اپنی تقریر وتحریر اور کتاب کا آغاز تسمیہ
تحمید، تصلیہ سے کرتے ہیں، الغرض نقل وعقل اور علماء کے عمل کا مقتضی یہی ہے۔

نکتہ: بسم اللہ میں انیس حروف ہیں، جو شخص ہر عمدہ کام کے ساتھ اس کا اہتمام کرے وہ ''علیھا تسعة عشر'' میں
مذکور دوزخ کی طرف گھسیٹ کر لے جانے والے انیس فرشتوں کی گرفت سے محفوظ رہے گا۔ (روح البیان ودرمنثور)

سوال: یہاں مشہور اعتراض ہے کہ ابتداء شئی واحد ہے اور تسمیہ وتحمید دونوں سے بیک وقت ابتدا کیسے ممکن ہے حالانکہ
احادیث میں دونوں کے لیے ابتداء کا حکم وارد ہے؟

جواب: دراصل ابتدا کی تین قسمیں ہیں، ا۔ابتداء حقیقی، ۲۔ابتداء اضافی، ۳۔ابتداء عرفی۔ابتداء حقیقی کہتے ہیں ''اول کل
شئی'' وہ چیز جو سب سے پہلے مذکور ہو، ابتداء اضافی کہتے ہیں قبل شیء و بعد شئی جو کچھ کے بعد اور کچھ سے پہلے مذکور
ہو، ابتداء عرفی کہتے ہیں کہ مقصود سے پہلے ہو۔اب جواب سمجھئے کہ حدیث تسمیہ ابتداء حقیقی پر محمول ہے، حدیث تحمید ابتداء اضافی
پر محمول ہے کہ مابعد کی بنسبت مقدم ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ تینوں احادیث کو ابتداء عرفی پر محمول کریں اور ظاہر ہے مقصود اور
اصل مباحث سے مقدم ہیں، اس کیلئے قرینہ حکم الٰہی ہے ''لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا'' (البقرہ ۲۸۶) اللہ تعالیٰ کسی نفس کو
اس کی وسعت کے مطابق ہی مکلف کرتے ہیں، کیونکہ ہر ایک کو ابتدا حقیقی پر محمول کرنا محال ہے، اس لیے احادیث اس پر محمول
ہوں گی جو انسان کے بس اور دسترس میں ہو۔اس لیے مذکورہ صورتوں میں سے کسی پر محمول کرنا ناگزیر ہے۔

سوال: پھر دوسرا سوال یہ ہوسکتا ہے کہ ابتداء اضافی یا عرفی پر محمول کرنے کی صورت میں تحمید کو مقدم کیوں نہیں کیا؟

جواب: آسان لفظوں میں تو یہ سمجھ لیں کہ ترتیب قرآنی یہی ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ تسمیہ میں علم وذات کا ذکر ہے اور تحمید
میں حمد ووصف ہے۔اور ذات صفات پر مقدم ہوتی ہے۔اس لیے تسمیہ تحمید پر مقدم ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ کے بعد آپ صلی اللہ
علیہ وسلم کا رتبہ ہے تو تصلیہ کا ذکر ہے۔

کلمات تعظیم ودعائیہ کا استعمال اور حکم: ایک بحث یہاں یہ بھی ہے کہ صاحب اصول الشاشی نے والسلام علی ابی حنیفہ.....
کہا ہے، حالانکہ یہ لفظ انبیاء علی نبینا وعلیہم السلام کے لیے مخصوص ومستعمل ہے؟ یہ کہنا فرط محبت پر محمول ہے۔اسلام کامل مکمل اور
اکمل وافضل مذہب ہے، جس میں عقائد واعمال، احکام وآداب سبھی کچھ کا ذکر ہے اور ہر موقع کے اصول وضوابط بیان ہیں،
ان میں سے گفتگو اور دوسرے کو پکارنے وبلانے کا انداز اور طریقے ہیں، صاحب فضیلت کے نام کے ساتھ اظہار ادب اور
محبت کے لیے چند مناسب الفاظ تعلیم دیئے ہیں تاکہ نام کے ساتھ یہ کہے جائیں، اللہ تعالیٰ کی تعظیم وتقدیس کے لیے عزوجل
،سبحانہ وتقدس، تبارک وتعالیٰ، جل جلالہ کہا جاتا ہے۔

صلوٰۃ: حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے، انبیاء وملائکہ کیلئے، سلام، رضی اللہ عنہ صحابہ وصحابیات کے لیے، رحمہ اللہ، رحمۃ اللہ
علیہ تابعین واولیاء کے لیے، (مرحوم ومغفور عام مؤمنین ومؤمنات کیلئے) یہ تخصیص استعمال عرف کی وجہ سے ہے لفظی معنی کی وجہ

سے نہیں، رحمۃ اللہ علیہ زندہ کے لیے نہیں کہا جاتا ہے حالانکہ لفظی معنی دیکھا جائے تو اللہ کی رحمت کے زندہ بھی محتاج ہیں۔

صلوٰۃ کا حکم: اصول الشاشی کی عربی شرح فصول الحواشی کے حاشیہ میں ہے کہ لفظ صلوۃ کا استعمال نبی صلی اللہ علیہ وسلم، دیگر انبیاء وملائکہ کے لیے درست ہے۔ مثلاً **صلی اللہ علی النبی الامیّ و انبیائہ و ملائکتہ** ۔ان کے علاوہ کسی کے لیے تبعاً وثانیاً تو درست ہے جیسے **"اللھم صلی علی محمد و علی آل محمد و اصحابہ"** مستقلاً وابتداءً عندالجمہور'' درست نہیں پھر بعض نے حرام، بعض نے مکروہ کہا ہے۔

سلام کا حکم: یہ بھی انبیاء وملائکہ کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ اسلاف سے یہی چلا آرہا ہے۔ مستقلاً غیر نبی کے لیے یہ کہنا درست نہیں۔ جب ایسا ہے تو مصنفؒ نے **والسلام علی ابی حنیفۃ** مستقل کیسے کہا؟ اس کا ایک جواب یہ دیا جاتا ہے کہ علامہ یافعیؒ نے اپنی تاریخ میں یہ اختلاف لکھا ہے کہ صلوۃ وسلام بعض کے نزدیک غیر انبیاء کے لیے درست ہے، تو مصنف نے قائلین جواز کا قول لیا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ مصنف نے حسن عقیدت اور فرط محبت میں یہ کہہ دیا اس لیے وہ معذور ہیں۔

سوال: ایک حدیث پاک میں ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں دعا دی ''**اللھم صل علی آل ابن ابی اوفی**'' (بخاری ۲/۱۵۹) اے اللہ ابن ابی اوفی کی آل پر رحمتیں فرما، اس میں مستقلاً غیر انبیاء کے لئے ''صل'' کا لفظ موجود ہے۔

جواب: یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے عام ضابطہ وہی ہے جو اوپر ذکر ہوا۔

وبعدُ: واو کے بارے میں دو احتمال ہیں ا۔ عاطفہ، ۲۔ امّا شرطیہ کے قائم مقام ہے۔ پہلی صورت میں معطوف علیہ معنوی جملہ فعلیہ ہے اور معطوف بھی، تقدیر عبارت یہ ہے ''**اَحمد اللہ واُصلّی واُسلّم واَقول بعد الحمد والصلوۃ اِنّ اصول الفقہ.....**'' دوسری صورت میں عبارت ہوگی۔ ''**امّا بعد فانّ اصول الفقہ اربعۃ**''

فان اصول الفقہ اربعۃ: یہ فاء جزائیہ ہے اما شرطیہ کی جزا و جواب ہے، اگر واو عاطفہ ہو تو پھر شرط محذوف ہوگی ''اذا فرغتُ من الحمد والصلوۃ فاقول انّ اصول الفقہ اربعۃ، جیسے قرآن کریم میں ہے۔ ''**فاللہ ھو الولی ای ان ارادوا اولیاء بحق فاللہ ھو الولی**........(الشوریٰ ۹) یہ فا جزائیہ ہے، اس کے لیے شرط محذوف ہے، اسی طرح یہاں بھی شرط محذوف ہے۔

بعد اور قبل کی بحث: یہ ظرف زمان ومکان دونوں کے لیے آتے ہیں، جیسے الغد بعد الیوم، الیوم قبل الغد، مدرستی بعد مدرستک، فصلی قبل فصلک، کل آج کے بعد ہے، آج کل آئندہ سے پہلے ہے، میرا مدرسہ تیرے مدرسے کے بعد ہے، میری درسگاہ تیری درسگاہ سے پہلے ہے۔ معرب مبنی اور اعراب کے اعتبار سے ان کی تین حالتیں ہیں۔ ا۔ مضاف الیہ موجود ہو، جیسے **والذین من قبلکم، من بعد ما جاء تھم البینۃ** ۔۲۔ مضاف الیہ محذوف نسیاً منسیا ہو، جیسے **رُبَّ بَعْدٍ کَانَ خَیْرًا مِنْ قَبْلٍ** (جامی ۲۳۲) ۳۔ مضاف الیہ محذوف منوی ہو یعنی حذف ہو کر نیت میں باقی ہو، جیسے **للہ الامر من قبل ومن بعد**، کل شئی مضاف الیہ محذوف ہے۔ پہلی دو صورتوں میں معرب ماقبل کے عامل کے مطابق پڑھے جائیں گے، تیسری صورت مبنی الاصل حروف کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے ضمہ پر مبنی ہے، عموماً کتابوں کے خطبات اور ابتدائیہ میں یہی

تیسری صورت ہوتی ہے۔

اصول الفقہ: یہ مرکب اضافی ہے، اضافت کی تین قسمیں ہیں۔ا۔اضافت منی ۲۔اضافت فوی ۳۔اضافت لامی۔ مضاف الیہ مضاف کی جنس ہو اور من مقدر ہو تو اضافت منی ہے، جیسے **خاتم فضة ای خاتم من فضة**، مضاف الیہ مضاف کے لیے ظرف ہو اور فی مقدر ہو تو اضافت فوی ہے، جیسے **صلوۃ اللیل ای صلوۃ فی اللیل**۔ مضاف الیہ مضاف کے لیے جنس وظرف دونوں نہ ہو اور لام مقدر ہو تو اضافت لامی ہے، جیسے **غلام زید ای غلام لزید**۔ یہاں اضافت لامی برائے اختصاص ہے، اور لفظ فقہ سے مراد شریعت ہے، یعنی شریعت کے اصول چار ہیں۔ نیز یہ بھی یاد رہے کہ فقہ کے تو چار اصول ہیں لیکن قیاس عقائد کیلئے دلیل نہیں "و **القیاس لا یجری فی العقائد**" عقائد میں قیاس جاری نہیں ہوتا۔ یہاں بحث فقہ کے اصول اربعہ سے ہے علم کلام وعقائد کے دلائل واصول سے بحث کتب عقائد میں ہے جس کا یہ محل نہیں۔

ادلہ اربعہ میں وجہ حصر: وجہ حصر یہ ہے کہ دلیل شرعی دو حال سے خالی نہیں، وحی ہے یا غیر وحی، اگر وحی ہے تو پھر دو صورتیں ہیں وحی متلو ہے یا غیر متلو؟ دلیل اول کتاب اللہ ہے اور دلیل ثانی سنت رسول اللہ ہے۔ اگر غیر وحی ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں وہ ایک زمانے کے تمام اہل اجتہاد کا قول ہے یا نہیں؟ پہلا اجماع ہے اور دوسرا قیاس ہے۔ پہلی تین اقسام تو اصول مطلقہ کہلاتی ہیں۔ قیاس حکم کے اعتبار سے اصل ہے اور اس جہت سے فرع ہے کہ کتاب، سنت، اجماع، کی تصریح و بنا پر ہوتا ہے۔

کتاب اللہ کی تعریف: اس سے مراد قرآن مجید ہے، اس کی تعریف یہ ہے "اَلْقُرآنُ: **هُوَ الْكِتَابُ الْمُنَزَّلُ عَلَى الرَّسُوْلِ، الْمَكْتُوْبُ فِي الْمَصَاحِفِ، الْمَنْقُوْلُ عَنْهُ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا بِلَا شُبْهَةٍ**" قرآن کریم وہ مقدس کتاب ہے جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر اتاری گئی، مصاحف میں لکھی ہوئی، کسی شبہ کے بغیر تواتر کے ساتھ منقول ہے۔

اس کی مختصر وضاحت یہ ہے کہ القرآن معرَّف ومسمی ہے، ھو سے آخر تک معرِّف وتعریف ہے۔ پھر "**الکتاب**" بطور جنس کے ہے، باقی فصول وقیود ہیں، المنزل پہلی قید ہے، اس سے وہ تمام کتب خارج ہو گئیں جو نازل شدہ نہیں، الرسول میں الف لام عہد خارجی کا ہے مراد حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، یہ دوسری قید ہے۔ اور المکتوب تیسری قید ہے، اس سے دیگر آسمانی کتابیں خارج ہو گئیں کیونکہ وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل نہیں ہوئیں۔ اسی طرح وحی خفی بھی، المنقول... چوتھی اور آخری قید ہے، اس سے قرأت شاذہ سے احتراز ہے کیونکہ وہ تواتر کے ساتھ شبہ کے بغیر منقول نہیں۔

سنت وحدیث کی تعریف: "**اقوال الرسول صلی اللہ علیہ وسلم وافعالہ واحوالہ وتقریراتہ**"

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال مبارکہ افعال واحوال طیبہ اور تقریرات کے مجموعے کا نام حدیث ہے۔ حدیث کا لغوی معنی بات، اور سنت کا معنی الطریقۃ المسلوکۃ ہے۔

اجماع کی تعریف: اجماع کا لغوی معنی عزم واتفاق ہے، اخوان یوسف کے بارہ میں ہے "**اِذْ اَجْمَعُوا اَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُوْنَ**" (یوسف ۱۰۲)

اَلْاِجْمَاعُ: هُوَ اِتِّفَاقُ عُلَمَاءِ كُلِّ عَصْرٍ مِنْ اَهْلِ السُّنَّةِ ذَوِى الْعَدَالَةِ وَالْاِجْتِهَادِ عَلٰى حُكْمٍ امت محمدی کے مجتہدین صالحین کا ایک زمانہ میں کسی قولی یا فعلی امر پر اتفاق ہونے کا نام اجماع ہے۔ (معلم الاصول)

قیاس کی تعریف: قیاس کا لغوی معنی دو چیزوں کے درمیان اندازہ کرنا، برابر کرنا، "اَلْقِيَاسُ: هُوَ تَعْدِيَةُ الْحُكْمِ مِنَ الْاَصْلِ اِلَى الْفَرْعِ بِعِلَّةٍ مُتَّحِدَةٍ بَيْنَهُمَا" اصل وفرع کے مابین (درمیان) پائی جانے والی علت متحدہ کی وجہ سے حکم کو اصل سے فرع کی طرف بڑھانے اور متعدی کرنے کا نام قیاس ہے۔ علت متحدہ کی وجہ سے سکوت کو منصوص کے حکم میں شامل کرنا اس کی لطیف تعبیر ہے۔

فَلَا بُدَّ مِنَ الْبَحْثِ فِيْ كُلِّ وَاحِدٍ مِّنْ هٰذِهِ الْاَقْسَامِ لِيُعْلَمَ بِذٰلِكَ طَرِيْقُ تَخْرِيْجِ الْاَحْكَامِ

"سوان قسام میں سے ہر ایک سے بحث ضروری ہے تاکہ اس سے احکام نکالنے کا طریقہ معلوم ہو"

ترکیب وتحقیق: لانفی جنس، بدّ اس کا اسم، من البحث، فی کل واحد، من ھذہ الاقسام، لیعلم ..... یہ چاروں ظرف مستقر ثابت کے متعلق ہو کر لا کی خبر ہیں، بذلک یعلم مضارع مجہول کے متعلق ہے، طریق تخریج الاحکام مرکب اضافی نائب فاعل مؤخر ہے، پھر یعلم جملہ فعلیہ تاویل مصدر ہو کر لام کا مدخول ہے۔

توضیح: اس جملے میں مصنفؒ نے آگے آنے والی چاروں مباحث کی ضرورت وافادیت اور اہمیت بیان کی ہے، ادلہ اربعہ سے تفصیلی بحث کرنا اس لیے ضروری ہے تاکہ متدلات سے احکامات کا استخراج وحصول ہو سکے۔

فائدہ: مسالک اربعہ کے ائمہ یہ ہیں۔ فقہ مالکی امام مالکؒ کی طرف، فقہ حنفی امام ابو حنیفہؒ کی طرف، فقہ حنبلی امام احمد بن حنبلؒ کی طرف، فقہ شافعی امام محمد بن ادریس شافعی کی طرف منسوب ہے، ان چاروں حضرات کے برحق مسالک کی بنیاد ان کے طے کردہ منفرد اصولوں پر ہے، امام ابو یوسف یعقوب، امام محمد، امام زفر، حسن بن زیاد، یہ امام اعظم کے تلامذہ ہیں اور تمام اصول وقواعد میں امام ابو حنیفہؒ کے تابع رہے۔ بعض فروعات میں اختلاف کیا، ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کو شیخین کہتے ہیں کیونکہ یہ دونوں امام محمدؒ کے استاد ہیں، ابو یوسفؒ اور محمدؒ دونوں کو صاحبین کہتے ہیں کہ دونوں ہم مکتب امام ابو حنیفہؒ کے تلمیذ ہیں، ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کو طرفین کہتے ہیں، کتب فقہ واصول میں بقول شیخین، مسلک صاحبین، طرفین کے نزدیک کے الفاظ کثرت سے استعمال ہوتے ہیں۔ اس لیے ذہن نشین کرلیں۔ صاحب کتاب نے بحث اول اور مقصود سے پہلے تسمیہ، تحمید، تصلیہ، اصول فقہ کے دلائل اور ان کی مباحث کی ضرورت کو بیان کیا۔ آگے ترتیب وار چاروں بحثوں کا بیان ہے۔ آغاز کتاب اللہ کی مباحث سے ہے کہ افضل واقدم، کامل ومکمل اسلام کی اساس وبنیاد ہے۔

تمرینی سوالات: س ۱: حد لفظی اور حد اضافی کے درمیان مثال کے ساتھ فرق واضح کریں!

س ۲: بمزید الاصابۃ وثوابہ میں کس آیت وروایت کی طرف اشارہ ہے؟

س ۳: ادلہ اربعہ کے نام اور وجہ حصر کیا ہے؟

س ۴: وبعد فان اصول الفقہ میں "واو" کی حیثیت اور تقدیری عبارت کیا ہے؟

اَلْبَحْثُ الْاَوَّلُ فِیْ کِتَابِ اللّٰہِ

پہلی بحث کتاب اللہ کے بیان میں ہے

۱۔فَصْلٌ فِی الْخَاصِ وَ الْعَامِ: پہلی فصل خاص وعام کے بیان میں ہے۔

فَالْخَاصُ: لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنًی مَعْلُوْمٍ اَوْ لِمُسَمّٰی مَعْلُوْمٍ عَلَی الْاِنْفِرَادِ، کَقَوْلِنَا: فِیْ تَخْصِیْصِ الْفَرْدِ زَیْدٌ، وَفِیْ تَخْصِیْصِ النَّوْعِ رَجُلٌ، وَفِیْ تَخْصِیْصِ الْجِنْسِ اِنْسَانٌ .

''پس خاص ایسا لفظ ہے جو وضع کیا گیا ہے معلوم معنی، متعین ذات کیلئے علیحدہ علیحدہ، جیسے فرد کی تخصیص میں ہمارا کہنا ''زید'' اور نوع کی تخصیص میں ''رجل'' اور جنس کی تخصیص میں ''انسان''

ترکیب وتحقیق: فصل فی الخاص والعام...... فصلٌ مبتدا، فی الخاص والعام ظرف مستقر متعلق محذوف کے ہوکر خبر، فصل کا لغوی معنی کا جدا کرنا، اصطلاح میں فصل اس لفظ کو کہتے ہیں جو مختلف احکام ومباحث کے درمیان حائل ہو۔

فالخاص لفظ..... فا تفصیلیہ، الخاص مبتداء، لفظ نکرہ، موصوف، وضع فعل ماضی مجہول، ہو ضمیر نائب فاعل، لمعنی، لمسمی، علی الانفراد کقولنا چاروں متعلق وضع کے، ک حرف جار قول مصدر مضاف، نا ضمیر مجرور متصل مضاف الیہ فاعل، فی تخصیص الفرد خبر مقدم، زید مبتدا مؤخر، جملہ اسمیہ معطوف علیہ، فی تخصیص النوع رجل اسی کی طرح جملہ اسمیہ معطوف اول، فی تخصیص الجنس انسان معطوف ثانی، معطوف علیہ اپنے دونوں معطوفات سے مل کر قول کا مقولہ، قول مقولہ مل کر مجرور۔۔۔ کقولنا کو مثالہ مبتدا محذوف کی خبر بھی بنا سکتے ہیں۔

توضیح: مذکورہ عبارت میں مصنفؒ نے خاص کی تعریف وتقسیم اور مثالیں ذکر کی ہیں۔

عند الاصولیین وضع کے اعتبار سے لفظ کی چار قسمیں۔ ۱۔خاص، ۲۔عام، ۳۔مشترک، ۴۔مؤول۔ ان کی وجہ حصر یہ ہے، لفظ ایک معنی پر دلالت کرے گا یا ایک سے زائد معانی پر، اگر ایک معنی پر دلالت کرے گا تو پھر دو حال سے خالی نہیں، وہ معنی یا تو افراد سے جدا اور منفرد ہوگا یا افراد کے درمیان مشترک ہوگا، افراد کی شرکت سے پاک ہے تو وہ خاص ہے، اگر افراد میں مشترک ہے تو عام ہے، اگر ایک سے زائد معانی پر دلالت کرتا ہے تو بھی دو حال سے خالی نہیں، یا تو کوئی ایک معنی تاویل ودلیل کے ذریعے راجح ہوگا یا نہیں؟ اگر ایک معنی راجح ہے تو مؤول ہے ورنہ مشترک ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ معنی بھی ایک فرد بھی ایک تو خاص، معنی ایک افراد کثیر تو عام، معانی مختلف لیکن ایک راجح تو مؤول، معانی مختلف کوئی راجح بھی نہیں تو مشترک۔

تمہید: تعریف میں ایک معرَّف ہوتا ہے اور دوسری چیز معرِّف، جس کی تعریف کررہے ہیں وہ ''معرَّف'' ہے اور جن الفاظ سے تعریف کررہے ہیں وہ معرِّف ہے۔ جب بھی کسی معرَّف کی تعریف ہوتی ہے تو جنس وفصل کی ضرورت پیش آتی ہے، جنس کا مطلب ہے ''مَابِہِ الْاِشْتِرَاکُ'' یعنی وہ لفظ جس میں معرَف کے ساتھ دیگر چیزیں بھی مشترک اور شامل ہوں، فصل کا مطلب ''مَابِہِ الْاِمْتِیَازُ'' یعنی وہ الفاظ وقیود جس کی وجہ سے معرَف دیگر اشیاء واقسام سے ممتاز ومنفرد اور جدا ہوجائے۔

فوائد قیود: اب سمجھئے کہ خاص کی تعریف میں ''الخاص'' معرَّف ہے ''لفظ'' جنس ہے کہ مہمل عام، خاص، مشترک سب کو شامل ہے، ''وضع'' پہلی قید ہے، اس سے تمام مہملات نکل جائیں گے ''لمعنی معلوم'' دوسری فصل وقید ہے، اس سے مشترک ومؤول اور مجمل نکل گئے ''علی الانفراد'' تیسری فصل ہے، اس سے عام نکل گیا، تو خاص وہ ہے جس کا معنی معلوم ہو، مراد متعین ہو، ہر فرد کیلئے منفرد اور علیحدہ علیحدہ ہو، جیسے زید خاص فرد کے لیے، رجل خاص نوع کے لیے، انسان خاص جنس کے لیے یہاں ''او'' تنویع کے لیے ہے۔ خاص کی تین اقسام ہیں، ا۔ خاص الفرد، ۲۔ خاص النوع، ۳۔ خاص الجنس۔

خاص الفرد: وہ ہے جس کا مدلول ومصداق ایک ہی فرد ہو، جیسے ''زید'' کہ ایک متعین شخص کا نام ہے جب لفظ ''زید'' پکارا اور بولا جائے گا تو یہی ایک فرد مراد ہوگا۔ اسے خاص العین بھی کہتے ہیں۔

خاص النوع: وہ ہے جس کا مفہوم ایک نوع پر سچا آئے، عند الاصولیین نوع وہ ہے جس کے افراد کثیر ہوں ان کی اغراض متفق ہوں، جیسے ''رجل'' مرد اس کے افراد زید، عمر، بکر، خالد، مختلف ہیں، ان کی اغراض متفق ہیں، مثلاً نبی ہونا، نماز جمعہ و عیدین کا لازم ہونا، امام، قاضی۔

خاص الجنس: وہ ہے جو جنس کے اعتبار سے خاص ہو اگرچہ افراد متعدد ہوں، اور ان کی اغراض مختلف ہوں جیسے انسان کہ بطور جنس کے اس کا مفہوم ایک ہے، اَفراد و اَغراض میں مختلف ہیں، مثلاً انسان کے تحت رجل ہے اس کی اغراض جدا ہیں۔ عورت کی اغراض جدا ہیں۔ بچہ جننا، امور خانہ داری نبھانا...... (نوع وجنس کی مذکورہ تعریف فقہاء اور اہل اصول کے مطابق ہے مناطقہ کے ہاں ان کی تعریف وامثال جدا ہیں)

وَالْعَامُ: كُلُّ لَفْظٍ يَنْتَظِمُ جَمْعًامِّنَ الْأَفْرَادِ، إِمَّالَفْظًا: كَقَوْلِنَا: مُسْلِمُوْنَ وَمُشْرِكُوْنَ، وَإِمَّا مَعْنًى: كَقَوْلِنَا: مَنْ وَمَا.

''عام ہر ایسا لفظ ہے جو کثیر افراد کو شامل ہو یا تو لفظی طور پر جیسے ہمارا قول مسلمون، مشرکون یا معنوی طور پر جیسے ہمارا قول من اور ما (جو شخص، جو چیز)''

ترکیب وتحقیق: والعام....... العام مبتدا، کل مضاف، لفظ مضاف الیہ نکرہ موصوف، ینتظم فعل مضارع معروف، ھو ضمیر راجع بسوئے لفظ فاعل، جمعا مصدر مفعول، من الافراد ظرف لغو متعلق، اما تفسیریہ، لفظا معطوف علیہ، واؤ عاطفہ، اما تفسیریہ، معنی معطوف، معطوف علیہ معطوف سے مل کر مفعول (الافراد سے تمیز بھی بنا سکتے ہیں) ینتظم جملہ فعلیہ ہو کر صفت، موصوف صفت سے مل کر مضاف الیہ، مرکب اضافی خبر، مبتدا خبر مل کر جملہ اسمیہ خبریہ۔ کقولنا..... مثل سابق قول مقولہ مل کر ظرف مستقر ہو کر مثالہ کی خبر ہیں۔

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے دوسری قسم عام کی تعریف کی ہے، عام ہر ایسا لفظ ہے جو (فرد واحد کی بجائے) تمام افراد کو شامل ہو چاہے لفظی طور پر یا معنوی طور پر، لفظی کی مثال مسلمون، مشرکون، یہ لفظاً جمع ہیں اور کثیر افراد پر بیک وقت سچے آرہے

ہیں، معنوی کی مثال جیسے مَن ذوالعقول کے لیے، ما غیر ذوالعقول کے لیے۔ یہ لفظا جمع تو نہیں لیکن معنوی طور پر کثیر افراد واشیاء پر صادق آتے ہیں۔

فوائد قیود: العام یہ معرّف ہے، کل لفظ جنس ہے ینتظم یشتمل کے معنی میں ہو کر پہلی فصل ہے، اس سے خاص اور مشترک خارج ہوئے، خاص تو اس لیے کہ اس میں شمول وعموم نہیں ہوتا، عام میں عموم ہوتا ہے، مشترک اس لیے کہ وہ کئی معانی پر مشتمل نہیں ہوتا بلکہ کئی معانی کا احتمال رکھتا ہے علی السویہ بطریق البدلیت احتمال ہوتا ہے، اشتمال نہیں ہوتا، جمعا من الافراد دوسری فصل ہے اس سے تثنیہ اور دیگر اعداد خارج ہوئے، اس لیے کہ اعداد اجزاء کو شامل ہوتے ہیں، عام افراد کو شامل ہوتا ہے۔

افراد واجزاء میں فرق: ان میں فرق بیان کرنے کے لیے کئی تعبیرات ہیں، اس طرح کہ فرد اپنی کلی پر محمول ہو سکتا ہے جیسے زید انسان کلی کا فرد ہے ''زَیۡدٌ اِنۡسَانٌ'' کہنا درست ہے، جز کل پر محمول نہیں ہو سکتا جیسے واحد، اثنان، ثلثه، سبعة، عشرون کے اجزاء ہیں 'واحد عشرون یا سبعة عشرون' نہیں کہہ سکتے، یعنی ایک بیس ہے یا سات بیس ہے کہنا درست نہیں، دوسرا یہ کہ فرد میں کلی کی حقیت وماہیت موجو ہوتی ہے جیسے زید فرد میں انسان کلی کی حقیقت موجود ہے۔ جز کل کے مغایر ہوتا ہے۔ مثلا میز کل ہے کیل، پائے، تختے وغیرہ میز کے اجزاء ہیں، کیل کو میز نہیں کہہ سکتے بلکہ میز الگ چیز ہے کیل الگ چیز ہے، کیل جز اپنے کل میز کے مغایر ہے۔ اب بات واضح ہو چکی کہ اعداد عام کی تعریف میں شامل نہیں بلکہ ان کا اپنا اپنا خاص ومتعین مفہوم ہے۔

من وما کا استعمال: یہ دونوں اسمائے موصولہ میں سے ہیں۔ اکثر ''مَن'' ذوی العقول کے لیے اور ''ما'' غیر ذوی العقول کے لیے استعمال ہوتے ہیں۔ مثلا من صمت نجا (ترمذی ۲/۷۳) جس نے خاموشی اختیار کی اس نے نجات پائی۔ عرفتُ ما عرفتَه میں نے وہ پہچان لیا جو کچھ تو نے پہچانا، ما ناقصات العقل کے لیے بھی آتا ہے مثلا فانکحوا ما طاب لکم من النساء (نساء ۳) سو نکاح کرو عورتوں میں سے جو تمہیں بھلی لگیں، فمنهم من یمشی علی بطنه (نور ۴۵) میں من ما کے معنی میں ہے۔ اور 'والسماء ومابناها والارض وما طحاها'' (شمس ۵،۶) میں دونوں ما من کے معنی میں ہیں۔ کما قرأنا فی التفسیر۔

وَحُکۡمُ الۡخَاصِ مِنَ الۡکِتَابِ وُجُوۡبُ الۡعَمَلِ بِهٖ لَا مَحَالَةَ،فَإِنۡ قَابَلَهٗ خَبَرُ الۡوَاحِدِ اَوِ الۡقِیَاسُ ،فَإِنۡ أَمۡکَنَ الۡجَمۡعُ بَیۡنَهُمَا بِدُوۡنِ تَغۡیِیۡرٍ فِیۡ حُکۡمِ الۡخَاصِ یُعۡمَلُ بِهِمَا، وَإِلَّا یُعۡمَلُ بِالۡکِتَابِ وَیُتۡرَکُ مَا یُقَابِلُهٗ .

''اور کتاب اللہ کے خاص کا حکم یقینی طور پر عمل کا واجب ہونا ہے، پھر اگر خبر واحد یا قیاس اس کے مقابل ہو سو اگر خاص کے حکم میں تبدیلی کئے بغیر ان دونوں کے درمیان جمع کرنا ممکن ہو تو ان دونوں پر عمل کیا جائے گا۔ ورنہ کتاب اللہ پر عمل کیا جائے گا اور جو اس کے مقابل ہے اسے چھوڑ دیا جائے گا''

ترکیب وتحقیق: حکم الخاص من الکتاب مبتداء ہے، وجوب العمل بہ خبر ہے، لانفی جنس، محالۃ اسم، لا جرم اور لا سیما کی طرح، خبر محذوف ہے، فان قابلہ فعل، مفعول مقدم اور فاعل مؤخر سے مل کر شرط اول، فان امکن فاء جزائیہ ان شرطیہ، امکن جملہ فعلیہ شرط ثانی، یُعمل بہما جزاء، شرط وجزا مل کر پھر جزا شرط اول کی جملہ شرطیہ جزائیہ۔ والّا ای ان لم یمکن الجمع بینھما، لم یمکن شرط محذوف ہے، یُعمل یترک دونوں فعل مضارع مجہول معطوف علیہ معطوف مل کر جزا ہیں، مایقابلہ موصول صلہ مل کر یترک کا نائب فاعل ہے۔

توضیح: خاص وعام کی تعریف وتقسیم اور تمثیل کے بعد مصنفؒ خاص کا حکم بیان کر رہے ہیں، خاص کا حکم یہ ہے کہ اس کے مدلول وموجَب پر عمل کرنا واجب وضروری ہے، وجہ ظاہر ہے کہ خاص کا مدلول قطعی ہوتا ہے اس میں غیر کا احتمال نہیں ہوتا تو عمل یقینی ہو گا، مزید وضاحت کرتے ہوئے کہا کہ اگر خبر واحد یا قیاس اس کے مدمقابل ہوں تو خاص وخبر واحد اور خاص وقیاس دونوں پر عمل کرنے کی کوشش کریں گے بشرطیکہ خاص کے حکم میں کمی بیشی اور تبدیلی نہ ہو، اور اگر دونوں کو ملا کر عمل کرنا دشوار وناممکن ہو تو پھر خاص پر عمل کیا جائے گا اور اس کے مقابل خبر واحد یا قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا۔ اس لیے کہ خاص قطعی ہے اور خبر واحد وقیاس ظنی ہیں آگے مثالوں سے بات واضح ہوگی۔

خبر واحد وقیاس کے ظنی ہونے کی وجہ: خبر واحد اصول حدیث کی اصطلاحات میں سے ایک اصطلاح ہے، اس کی مکمل تفصیل تو ہم کتب حدیث میں پڑھیں گے۔ ان شاء اللہ۔ مختصراً اتنا یاد رکھیں کہ متواتر: وہ حدیث ہے جس کی روایت کرنے والے ہر دور وزمانے میں اس قدر کثیر ہوں کہ ان کے جھوٹ پر متفق ہونے اور جمع ہونے کو عقل سلیم محال سمجھے، خبر واحد: وہ حدیث ہے جس کے راوی اتنی کثیر تعداد میں نہ ہوں۔ تو خبر واحد اس لیے ظنی ہے کہ اس کے راوی کثیر نہیں جس کی وجہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث کے متصل ومنقطع ہونے کا احتمال وشبہ پیدا ہو جاتا ہے۔ قیاس کے ظنی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا مدار وانحصار رائے پر ہوتا ہے جس میں غلطی کا احتمال ہے، یہ بھی یاد رہے کہ یہاں مقابلہ ومعارضہ سے مراد لغوی تعارض ہے۔ ورنہ قطعی کا معارض ظنی ہو نہیں سکتا بہر حال تطبیق کی کوشش کی جائے گی اگر ممکن نہ ہو تو پھر خاص پر ترجیحاً عمل ہوگا۔

مِثَالُهُ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى: يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ، فَإِنَّ لَفْظَةَ الثَّلَاثَةِ خَاصٌّ فِيْ تَعْرِيْفِ عَدَدٍ مَعْلُوْمٍ، فَيَجِبُ الْعَمَلُ بِهٖ، وَلَوْ حُمِلَ الْاَقْرَاءُ عَلَى الْاَطْهَارِ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الشَّافِعِيُّ بِاعْتِبَارِ أَنَّ الطُّهْرَ مُذَكَّرٌ دُوْنَ الْحَيْضِ، وَقَدْ وَرَدَ الْكِتَابُ فِي الْجَمْعِ بِلَفْظِ التَّأْنِيْثِ دَلَّ عَلٰى أَنَّ جَمْعَ الْمُذَكَّرِ وَهُوَ الطُّهْرُ لَزِمَ تَرْكُ الْعَمَلِ بِهٰذَا الْخَاصِ لِأَنَّ مَنْ حَمَلَهُ عَلَى الطُّهْرِ لَا يُوْجِبُ ثَلَاثَةَ أَطْهَارٍ بَلْ طُهْرَيْنِ وَبَعْضَ الثَّالِثِ وَهُوَ الَّذِيْ وَقَعَ فِيْهِ الطَّلَاقُ.

"اس خاص کی مثال اللہ تعالیٰ کے فرمان یتربصن ...... میں ہے کہ مطلقہ عورتیں اپنے آپ کو روکے رہیں تین حیضوں تک، اس کی تفصیل یہ ہے کہ بلاشبہ "ثلاثۃ" کا لفظ خاص ہے معلوم عدد کے بیان میں (جو دو سے اوپر اور

چار سے کم ہے) سو اس پر عمل واجب ہے اور اگر "اقراء" کو طہروں پر محمول کیا جائے جیسا کہ گئے ہیں اسی طرف امام شافعیؒ اعتبار (وقیاس) کرتے ہوئے اس بات کا کہ یقیناً لفظ "طہر" مذکر ہے سوائے حیض کے، حالانکہ تحقیق جمع کے صیغے میں کتاب وارد ہوئی ہے مؤنث لفظ (عدد) کے ساتھ وہ دلالت کرتی ہے اس پر کہ وہ مذکر کی جمع ہے اور وہ (مذکر لفظ) طہر ہے، تو لازم آئے گا اس خاص پر عمل کو چھوڑنا، اس لیے کہ جس نے قروء کو محمول کیا طہر پر وہ ثابت نہیں کر سکیں گے مکمل تین طہر بلکہ دو طہر اور تیسرے کا بعض وہ وہی ہے جس میں طلاق واقع ہوئی"

ترکیب و تحقیق: مثالہ مبتدا، فی جار، قول مصدر مضاف، ہ ضمیر مضاف الیہ ذوالحال، تعالیٰ جملہ فعلیہ بتقدیر قد حال، ذوالحال حال مل کر مضاف الیہ، قول مصدر اپنے مضاف الیہ فاعل سے مل کر قول، یتربصن از باب تفعّل جمع مؤنث غائب فعل مضارع ہن ضمیر فاعل، متعلق، مفعول سے مل کر مقولہ، قول مقولہ مل کر مجرور، جار مجرور مل کر ظرف مستقر مذکور کے متعلق ہو کر خبر، جملہ اسمیہ خبریہ ہوا۔ اسی انداز کے جملے مثالوں میں کثرت سے آئیں گے ابھی سے اسے ازبر اور ذہن نشین کر لیں۔

فان حرف مشبہ بالفعل، لفظة الثلثة اسم، خاص فی تعریف عدد معلوم خبر، ولو حمل فعل مجہول ہے، الاقراء نائب فاعل، علی الاطہار متعلق اول، کما ذہب موصول صلہ پورا جملہ مل کر متعلق ثانی، وقد وردالخ جملہ حالیہ، دل جملہ فعلیہ، وھو الطہر جملہ اسمیہ حالیہ، لزم ترک یہ جملہ لو حمل کی جزاء ہے، لانّ اسی کے متعلق ہے، مَنْ حَمَلَهٗ میں من موصولہ متضمن معنی شرط ہے۔ لایوجب جملہ اس کی جزاء ہے، اس صورت میں انّ کا اسم ہ ضمیر شان ہوگی، یہ بھی ہوسکتا ہے کہ من جملہ موصول صلہ مل کر ان کا اسم، لایوجب جملہ فعلیہ خبر، وھو الذی جملہ اسمیہ حالیہ ہے۔

توضیح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ طلاق ابغض المباحات ہے، یہ طہر و پاکی کے دنوں میں دینا حسن اور مشروع ہے، جب طلاق رخصتی اور خلوت صحیحہ کے بعد واقع ہو تو مطلقہ پر عدت گزارنا ضروری ہوتا ہے، پھر احنافؒ کے نزدیک عدت تین حیض ہے اور شوافعؒ کے نزدیک عدت تین طہر ہے، اس اختلاف کا منشاء اور بنیاد زیر درس و بحث عبارت میں مذکور ہے، اصول ذہن میں رہے کہ قیاس کے مقابلے میں خاص کے قطعی حکم کو ترجیح ہوگی، مسلک اور قول دو ہیں۔ محل استدلال ایک ہے، سورۃ البقرہ کی آیت نمبر ۲۲۸ میں ارشاد ربانی ہے وہ عورتیں "ثلثة قروء" تک عدت کے طور پر اپنے آپ کو روکے رکھیں۔

لفظ قروء کا معنی: قروء قرأ کی جمع ہے یہ دو معنوں میں مشترک ہے۔ ۱۔ حیض، ۲۔ طہر آیت کریمہ میں احناف کا استدلال لفظ ثلثة ہے، یہ خاص ہے ایک متعین مفہوم وعدد کیلئے وضع کیا گیا ہے جو دو اور چار کے درمیان ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ قروء سے حیض مراد ہے اس لیے کہ طلاق طہر میں دینے کا حکم ہے جب طلاق طہر میں واقع ہوگی تو اس کے بعد کے مکمل تین حیض عدت شمار ہوں گے۔ جس پر "ثلثة" کا مفہوم پورا پورا سچا آتا ہے۔ اور یہی خاص کا حکم ہے۔

امام شافعیؒ کا قول و استدلال: ولو حمل سے امام شافعیؒ کے استدلال اور جواب کا ذکر ہے۔ ان کے نزدیک قروء سے طہر مراد ہے، یعنی اقراء کو اطہار پر محمول کیا ہے، تو ان کے نزدیک عدت تین طہر ہے، دلیل اس کی یہ ہے کہ تین سے دس تک کی تمیز جمع

مجرور اور تذکیر و تانیث میں عدد کے مخالف ہوتی ہے۔عدد مذکر تو تمییز مؤنث جیسے ثلاث نسوۃ،عدد مؤنث تو تمییز مذکر جیسے ثلثۃ رجال۔ دوسری بات یہ کہ طہر مذکر ہے حیض (مؤنث کے ساتھ مختص ہونے کی وجہ سے) مؤنث ہے،آیت کریمہ میں ''ثلثۃ قروء'' عدد مؤنث ہے تو قروء کو طہر پر محمول کریں گے۔تاکہ مذکورہ ضابطہ اور قیاس سچا اور منطبق ہو تو نتیجہ یہ ہوا کہ طہر مراد ہے۔مطلقہ کی عدت تین طہر ہوگی۔

جواب ا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ طہر پر محمول کرنے میں بقول امام شافعیؒ قیاس کا لحاظ و پاس تو ہو جاتا ہے لیکن خاص قرآنی قطعی ''ثلثۃ'' کا مفہوم سچا نہیں آتا،اس لیے کہ طلاق طہر میں دی جائے گی تو طلاق سے پہلے جو وقت گزر چکا ہوگا وہ عدت نہیں شمار ہوگا۔عدت کا شمار و اعتبار تو وقوع طلاق کے بعد ہوگا۔اب یہ طہر جس میں طلاق واقع ہوئی ہے اور دو مزید طہر عدت شمار ہوں گے تو مجموعہ مکمل تین طہر نہ ہوا۔بلکہ دو طہر کامل اور ایک ناقص جس میں طلاق واقع ہوئی۔پھر یہ بات مسلم ہے کہ ''ثلثۃ'' کا اطلاق پونے تین یا سوا تین پر نہیں ہوتا بلکہ مکمل تین پر ہوتا ہے جو طہر مراد لینے میں متحقق نہیں ہوسکتا۔اس لیے قیاس کی بجائے خاص پر عمل کریں گے۔اور عدت تین حیض ہوگی۔یہ تو کتاب میں مذکورہ جواب کا خلاصہ ہے۔

جواب:۲۔ یہ ہے کہ حیض مراد لینے میں قیاس ترک نہیں ہوتا۔اس طرح کہ قرأ مذکر ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ دو لفظ ہیں۔ ''ذہب،عین'' دونوں کا معنی ''سونا'' ہے ''ذہب'' مذکر ہے ''عین'' مؤنث ہے،اس طرح صحت مند بالغہ کو ماہانہ جو خون آتا ہے اس کے لیے دو لفظ ہیں ''قروء،حیض''،تو حیض کے مؤنث ہونے سے لازم نہیں آتا کہ ''قروء'' بھی مؤنث ہے جب قرأ مذکر ہوا تو خاص و قیاس دونوں کا مقتضی یہی ہوا کہ حیض مراد لیں کما قلنا۔

امام شافعیؒ کی دوسری دلیل: آیت کریمہ ''فطلّقواهن لعدّتهنّ واَحصوا العدّة'' (طلاق ۱) سو تم انہیں طلاق دو ان کی عدت کے وقت میں اور گنتے رہو،سے استدلال کیا ہے کہ ''لعدتهن'' میں لام توقیت و وقت کے لیے ہے۔اور عدت کا وقت طہر ہے تو ''ثلثةقروء'' میں طہر ہی مراد ہوگا کیونکہ طہر میں طلاق دینے کا حکم پہلے گزر چکا ہے۔اس لیے یہ آیت بھی دلیل ہے کہ طہر مراد ہے

جواب: یہ تعلیل کے لیے ہے توقیت کے لیے نہیں۔

حیض مراد لینے پر مزید دو صریح دلیلیں: قرآن کریم میں ہے ''واللائی یئسن من المحیض من نسائکم ان ارتبتم فعدتهن ثلثة اشهر وَالّٰئِی لم یحضن'' (طلاق ۴) اور جو حیض (ماہواری) آنے سے ناامید ہوگئیں تمہاری عورتوں میں سے اگر تمہیں شبہ ہو تو ان کی عدت (بجائے حیض کے) تین ماہ ہیں اور وہ جنہیں حیض نہیں آتا۔اللہ تعالیٰ نے غیر حائضہ کی عدت عدم حیض کی وجہ سے تین ماہ بیان و مقرر فرمائی ہے،ہاں حائضہ کی عدت تین حیض ہی ہوگی۔

دلیل:۲۔ حضرت عائشہؓ روایت کرتی ہیں ''انّ رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلّم قال: طلاق الأمة تطلیقتان وعدتها حیضتان (ترمذی ۱ / ۱۴۱) باندی کی طلاق دو ہیں اور عدت دو حیض ہیں۔دراصل آزاد عورت کے مقابلے میں کنیز کے لیے نصف احکام ہیں آزاد کی طلاق تین،باندی کی اس کا نصف،آزاد کی عدت تین حیض،باندی کی عدت اس کا

نصف، یعنی ڈیڑھ طلاق، حیض پھر ظاہر ہے طلاق وعدت تنصیف وتجزی کو قبول نہیں کرتے اس لیے پورے دو قرار دیا۔ یہ عدتھا حیضتان صریح دلیل ہے کہ عدت حیض سے ہوگی۔

فَيُخَرَّجُ عَلٰى هٰذَا حُكْمُ الرَّجْعَةِ فِي الْحَيْضَةِ الثَّالِثَةِ، وَزَوَالُهُ، وَتَصْحِيْحُ نِكَاحِ الْغَيْرِ وَإِبْطَالُهُ، وَحُكْمُ الْحَبْسِ وَالْإِطْلَاقِ، وَالْمَسْكَنِ، وَالْإِنْفَاقِ، وَالْخُلْعِ وَالطَّلَاقِ وَتَزَوُّجِ الزَّوْجِ بِأُخْتِهَا، وَأَرْبَعٍ سِوَاهَا، وَأَحْكَامُ الْمِيْرَاثِ مَعَ كَثْرَةِ تَعْدَادِهَا.

"سو اسی اختلاف پر نکالا جائے گا تیسرے حیض میں (مطلقہ رجعیہ سے) رجوع کا حکم، دوسرے کے نکاح کے صحیح اور باطل ہونے کا حکم، روکنے، چھوڑنے، رہائش، نفقہ، خلع، طلاق اور اسی کی بہن سے نکاح کا حکم، اس کے علاوہ چوتھی سے نکاح کا حکم، اور وراثت کے کثیر احکام"

ترکیب وتحقیق: فیخرج فعل مجہول، علی ھذا متعلق اول مقدم، حکم الرجعة معطوف علیہ، فی الحیضة الثلثة متعلق ثانی، زوالہ معطوف اول، تصحیح نکاح الغیر معطوف ثانی، ابطالہ معطوف ثالث، حکم مضاف، الحبس معطوف علیہ ہے الاطلاق سے تزوج تک کا عطف الحبس پر ہے۔ باختھا تزوّج مصدر مضاف کے متعلق ہے، اربع مستثنیٰ سے مل کر اس کا عطف اختہا مجرور پر ہے، احکام مضاف، المیراث مضاف الیہ، احکام المیراث کا عطف حکم پر ہے، مع کثرة تعدادھا فیخرّج مجھول کا مفعول فیہ ہے، حکم الرجعۃ اپنے تمام معطوفات سے مل کر نائب فاعل، فعل مجہول متعلقات و نائب فاعل اور مفعول فیہ سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ۔

توضیح: اس عبارت میں سابقہ اختلاف پر سات تفریعات کا ذکر ہے، احنافؒ کے نزدیک عدت تین حیض ہے تو طلاق کے بعد جو تیسرا حیض ہوگا وہ عدت شمار ہوگا جبکہ شوافع کے نزدیک عدت تین طہر ہیں۔ ایک جس میں طلاق دی، دو اس کے بعد، ان کے نزدیک طلاق کے بعد جب تیسرا حیض شروع ہوگا تو عدت پوری ہو چکی، اس اختلاف کی بنا پر درج ذیل سات مسائل کا حکم دونوں کے نزدیک مختلف ہوگا۔

۱۔ تیسرے حیض میں احناف کے نزدیک (طلاق رجعی کی صورت میں) رجوع درست ہوگا، شوافع کے نزدیک نہ ہوگا۔

۲۔ دوسرے آدمی سے اس مطلقہ معتدہ کا نکاح احنافؒ کے نزدیک درست نہ ہوگا، شوافع کے نزدیک درست ہوگا۔

۳۔ تیسرے حیض میں احناف کے نزدیک گھر سے نکلنے پر روکنے، چھوڑنے، رہائش، نفقہ شوہر کے ذمے ہوگا، شوافع کے نزدیک نہیں۔

۵۔ تیسرے حیض میں بیوی کے خلع لینے اور شوہر کو طلاق دینے کا حق ہوگا۔ شوافع کے نزدیک نہیں۔

۶۔ معتدہ کے تیسرے حیض میں طلاق دینے والا شوہر اس کی بہن سے نکاح نہیں کرسکتا۔ شوافع کے نزدیک کرسکتا ہے۔

اسی طرح بیوی کی عدت کے تیسرے حیض میں شوہر اس کے علاوہ چار سے زائد نکاح نہیں کرسکتا۔ (کیونکہ پانچ

ہو جائیں گے) شوافع کے نزدیک کر سکتا ہے۔
۷۔ تیسرے حیض میں بیوی کا انتقال ہو یا شوہر کا ایک دوسرے کے وارث ہوں گے (کیونکہ عدت کے دوران عورت پر منکوحۃ کے احکام جاری ہوتے ہیں) اس طرح دیگر احکام میں احناف معتدہ قرار دیں گے، اور شوافع عدت پوری ہونے کی وجہ سے اجنبیہ کہیں گے۔ خوب سمجھ لیں!

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى: قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِيْ أَزْوَاجِهِمْ، خَاصٌّ فِي التَّقْدِيْرِ الشَّرْعِيِّ فَلَا يُتْرَكُ الْعَمَلُ بِهٖ بِاعْتِبَارِ أَنَّهٗ عَقْدٌ مَالِيٌّ، فَيُعْتَبَرُ بِالْعُقُوْدِ الْمَالِيَةِ، فَيَكُوْنُ تَقْدِيْرُ الْمَالِ فِيْهِ مَوْكُوْلاً إِلٰى رَأْيِ الزَّوْجَيْنِ كَمَا ذَكَرَهُ الشَّافِعِيُّ

''اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان ''تحقیق ہم نے جان لیا جو ہم نے مقرر کیا ان شوہروں پر (مہر) ان کی بیویوں کے حق میں'' خاص ہے شرعی تقدیر و تعیین میں، سو نہیں چھوڑا جائے گا اس پر عمل اس اعتبار سے کہ وہ مالی عقد ہے اسے قیاس کیا جائے عقود مالی کے ساتھ تو ہو مال (و مہر) طے کرنا اس میں سپرد کیا ہوا میاں بیوی کی رائے کی طرف جیسا کہ امام شافعیؒ نے ذکر کیا''

ترکیب و تحقیق: کذٰلک قولہ مصدر کے متعلق مقدم، قولہ تعالیٰ قول مقولہ مل کر مبتدا، خاص فی التقدیر الشرعی خبر، جملہ اسمیہ خبریہ، فلا یترک (مضارع منفی مجہول) الگ جملہ ہے، انہ عقد مالی جملہ اسمیہ تاویل مفرد ہو کر اعتبار مصدر کا مضاف الیہ ہے۔ فیعتبر ...... فیکون الگ الگ جملے ہیں، الی رائی ... کما ... یہ دونوں ''موکولا'' اسم مفعول کے متعلق ہیں۔ پھر ''موکولا'' فیکون فعل ناقص کی خبر ہے۔

توضیح: قرآن کریم سے یہ خاص کی دوسری مثال ہے۔ اس میں ''فرضنا'' فعل اور ضمیر جمع متکلم خاص ہیں۔ زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ ''مہر'' کی کوئی مقدار شریعت میں مقرر ہے یا نہیں؟ امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ ''مہر'' کی زیادہ سے زیادہ کوئی مقدار مقرر نہیں اور اقل یعنی کم سے کم مہر کی مقدار مقرر ہے، امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ مہر کی کوئی مقدار مقرر نہیں، میاں بیوی جتنی مقدار پر باہم راضی ہو جائیں اور وہ چیز کچھ نہ کچھ مالیت رکھتی ہو کافی ہے۔

احنافؒ کی دلیل: آیت کریمہ میں لفظ ''فرضنا'' محل استدلال ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ہمارے علم میں ہے جو ہم نے مقرر کیا، فرضنا قدرنا کے معنی میں ہے۔ جیسے سورۃ البقرہ کی آیت ۲۳۷ میں ہے ''فنصف ما فرضتم ای ماقدرتم'' اسی طرح علم میراث میں ذوی الفروض ان کو کہتے ہیں جن کے حصے وراثت میں مقرر اور طے ہیں۔ و کثیر من الامثلۃ ''تو معلوم ہوا ''فرض'' تقدیر کے معنی میں حقیقت عرفی بن گیا ہے۔ جب یہ ثابت ہو گیا کہ ''فرضنا'' ''قدرنا'' کے معنی میں ہے پھر صیغہ بھی جمع متکلم کا جو غیر کی نفی کر دیتا ہے، تو یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ گئی کہ اللہ تعالیٰ نے ''مہر'' کی مقدار مقرر فرما دی ہے، اب وہ مقرر شدہ مقدار کتنی ہے؟ اس کے لیے قرآن کی تفسیر حدیث کی طرف ہم نے رجوع کیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''لا مھر اقل من عشرۃ دراھم

(کشف الخفا للعجلونی ۵۱۳/۲) ''کوئی ''مہر'' دس درہموں سے کم نہیں، اب قرآن اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کو ملا کر معلوم ہوا کہ کم سے کم مہر دس درہم ہے۔

دوسری دلیل: عقد نکاح میں ''مہر'' ایک عضو (فرج) سے انتفاع کا عوض بنتا ہے اور ایک عضو انسانی کی کم سے کم قیمت دس درہم ہے کہ اگر کوئی چور دس درہم مالیت کے برابر چوری کرے تو ثبوت جرم پر حد شرعی کے طور پر ہاتھ کاٹا جاتا ہے، تو ایک عضو کی قیمت دس درہم ہوئی، اسی پر قیاس کر کے ''فرج'' کے انتفاع کے عوض بھی کم سے کم دس درہم تو ضرور ہونے چاہئیں اور ہیں جیسے تقریر سابق سے ثابت ہوا۔

امام شافعیؒ کا استدلال: امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ ''فوضنا'' او جبنا کے معنی میں ہے، پھر قیاس پیش کرتے ہیں کہ نکاح میں عوض اور تبادلہ ہوتا ہے، شوہر ''مہر'' سپرد کرتا ہے بیوی انتفاع کے لیے اپنے آپ کو سپرد کرتی ہے، یہ تو اس اعتبار سے عقود مالی کا سا معاملہ ہوا، پھر جس طرح عقود مالی یعنی تجارت میں قیمت طے کرنا بائع اور مشتری کے سپرد ہے کہ باہم وہ جتنی قیمت رضا مندی سے طے کریں سودا درست ہے۔ بائع پر مبیعہ کا سپرد کرنا اور مشتری پر قیمت وثمن ادا کرنا لازم ہوتا ہے۔ اسی طرح عقد نکاح میں ''مہر'' کی تعیین وتقدیر میاں بیوی کی رائے کے سپرد ہے، جتنی مقدار پر وہ متفق ہو جائیں چاہے قلیل ہو یا کثیر تو نکاح درست ہے، ان کے بقول آیت کا مفہوم یہ ہے کہ نان نفقہ جو ہم نے واجب کیا وہ ہمارے علم میں ہے، وہ تو تم ضرور دو باقی ''مہر'' کا معاملہ تمہارے سپرد ہے۔

جواب: نکاح کو من کل الوجوہ معاملہ اور تجارت کہنا بعید ہے، اس لیے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نکاح کو سنتی فرمایا: ''النکاح من سنتی، فمن رغب عن سنتی فلیس منی'' (نسائی ۶۹/۲) اربع من سنن المرسلین: الحیاء، والتعطر، والسواک، والنکاح (ترمذی ۲۰۶/۱) غور کیجئے تینوں احادیث میں نکاح پر لفظ سنت کا اطلاق ہے اور ظاہر ہے جب مسواک عبادت ہے تو اس کے ساتھ مذکور نکاح بھی عبادت ہے، اسی طرح اعضاء انسانی میں سے کسی عضو کو مال تجارت کہنا بھی مشکل ہے، نکاح من وجہ عبادت ہے اور من وجہ معاملہ ہے بالکلیہ معاملہ کہنا مرجوح ہے، مزید یہ بھی کہ جب تقرر مہر زوجین کی رائے کے سپرد ہے تو ''لا مهر اقل من عشرة دراهم'' کا کیا مفہوم ہوگا؟ حاشیہ میں مزید بھی لکھا ہے ملاحظہ کریں۔

وَفَرَّعَ عَلٰى هٰذَا أَنَّ التَّخَلِّيَ لِنَفْلِ الْعِبَادَةِ أَفْضَلُ مِنَ الْاِشْتِغَالِ بِالنِّكَاحِ، وَأَبَاحَ إِبْطَالَهُ بِالطَّلَاقِ كَيْفَ مَا شَاءَ الزَّوْجُ مِنْ جَمْعٍ وَتَفْرِيْقٍ، وَأَبَاحَ إِرْسَالَ الثَّلَاثِ جُمْلَةً وَّاحِدَةً وَجَعَلَ عَقْدَ النِّكَاحِ قَابِلاً لِلْفَسْخِ بِالْخُلْعِ.

''اسی اختلاف پر امام شافعیؒ نے تفریع کیا ہے کہ نفل عبادات کیلئے تنہائی اختیار کرنا نکاح میں مشغول ہونے سے افضل ہے، اور مباح کیا ہے اس کو باطل کرنے کو طلاق کے ساتھ جیسے شوہر چاہے اکٹھے اور جدا، اور ایک دم تین

طلاق کو مباح کیا ہے اور عقد نکاح کو خلع کے ذریعے فسخ کو قبول کرنے والا قرار دیا ہے"

ترکیب وتحقیق: فرّع فعل ماضی معروف، ہو ضمیر راجع بسوئے الشافعی فاعل، علیٰ ھذا متعلق انّ التخلی ..... جملہ اسمیہ بتاویل مفرد مفعول، آگے اباح.... اباح.... جعل.... تینوں الگ الگ کامل فعلیہ جملے ہیں۔

تفریعات کی توضیح: اس عبارت میں سابقہ اختلاف سے پیدا ہونے والے چار مسائل کے فرق کا بیان ہے، احناف مہر کی کم سے کم مقدار مقرر اور اسے عبادت سمجھتے ہیں۔ **امام شافعی** عقد مالی کی طرح اسے بھی ایک معاملہ قرار دیتے ہیں۔

۱۔ احناف کے نزدیک نکاح نفل عبادت سے افضل ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک نفل عبادت کے لیے خلوت وگوشہ نشینی نکاح سے افضل ہے۔

۲۔ احنافؒ کے نزدیک طلاق حسن کے ذریعے عقد نکاح ختم کرنے کی اجازت ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک کیونکہ معاملہ ہے بیع کی طرح جیسے چاہیں، بیک وقت، جدا جدا، ایک، تین سب صورتیں درست ہیں۔

۳۔ احناف کے نزدیک عورت کا مطالبہ اور طلاق کا تقاضا کرنا کہ مجھے فارغ کر دو یعنی خلع لینا طلاق ہے، اگر عورت نے خلع لیا تو ایک طلاق شمار ہوگی۔ امام شافعیؒ کے نزدیک خلع فسخ نکاح ہے۔ جیسے اقالہ فسخ بیع ہے طلاق نہیں۔

ثمرۂ اختلاف: اس آخری تفریع میں اختلاف کا نتیجہ اور فرق یوں ظاہر ہوگا کہ ایک عورت نے شوہر سے خلع لیا یعنی کچھ دے دلا کر شوہر سے چھٹکارا پا لیا، اس نے دوسرے کسی مرد سے نکاح نہیں کیا کہ سابقہ شوہر نے دوبارہ اسی سے نکاح کر لیا تو احناف کے نزدیک عقد ثانی کے بعد دو طلاقوں کا حق باقی رہے گا۔ اس لیے کہ ایک طلاق خلع کی صورت میں پہلے واقع ہو چکی ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک تین کا حق ہوگا اس لیے کہ خلع فسخ نکاح ہے طلاق نہیں۔

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهُ تَعَالٰى: حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ، خَاصٌّ فِيْ وُجُوْدِ النِّكَاحِ مِنَ الْمَرْأَةِ، فَلَا يُتْرَكُ الْعَمَلُ بِهٖ بِمَا رُوِىَ عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ "أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ بَاطِلٌ"

> "اور اسی طرح باری تعالیٰ کا فرمان "یہاں تک کہ وہ (مغلظہ) اپنے سابقہ شوہر کے علاوہ زوج سے نکاح کر لے"۔ خاص ہے عورت کی جانب سے نکاح کے صحیح ہونے میں، سو اس پر عمل نہیں چھوڑا جائے گا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی حدیث کی وجہ سے "کہ ایسی عورت جس نے ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح کیا تو اس کا نکاح باطل ہے، باطل ہے، باطل ہے"

ترکیب وتحقیق: ایما مضاف، ما زائدہ، امراء ۃ نکرہ موصوف، نکحت جملہ فعلیہ صفت، موصوف صفت ملکر مضاف الیہ، مرکب اضافی مبتداء، نکاحھا مبتداء، باطل خبر اول، خبر ثانی، خبر ثالث، جملہ اسمیہ خبریہ ہو کر مبتداء کی خبر، مبتدأ خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ۔ فنکاحھا خبر پر "ف" جزا سے مشاکلت کی وجہ سے آئی ہے۔

توضیح: یہ خاص کی تیسری مثال ہے۔اس میں "تنکح" کا کلمہ خاص ہے،مسئلہ یہ ہے کہ عاقلہ بالغہ(ثیبہ) عورت کی عبارت سے نکاح منعقد ہوسکتا ہے یا نہیں؟ احناف کے نزدیک عورت کی عبارت سے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح منعقد اور درست ہو سکتا ہے۔شوافع کے نزدیک ولی کی اجازت کے بغیر عورت کی عبارت سے نکاح نہیں ہوسکتا۔(متن میں مذکور حدیث عائشہؓ مستدرک حاکم ۲/۱۴۸ میں ہے مسند حمیدی)

احناف کا استدلال: احناف مذکورہ آیت میں لفظ "تنکح" سے استدلال کرتے ہیں کہ یہ فعل مضارع معروف ہے،اس کا فاعل ہی ضمیر مونث ہے۔فعل کی نسبت اسی فاعل کی طرف ہوتی ہے۔جو فعل کر سکے۔بجالا سکے"یہاں تک کہ عورت نکاح کرے" پر غور کرنے سے معلوم ہوا عاقلہ بالغہ(ثیبہ) ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح آپ کر سکتی ہے۔ ورنہ یوں ہوتا" حتیٰ ینکحھا ولیھا..." یہاں تک کہ اس کا نکاح اس کا ولی کرے۔ فتأمل ولا تکسل۔

شوافع کا استدلال: انہوں نے سیدہ عائشہؓ کی متن میں مذکورہ حدیث سے استدلال کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے"جو عورت اپنے ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح کرے اس کا نکاح باطل ہے" یہ تکرار و تاکید دلیل ہے کہ عورت اپنا نکاح نہیں کر سکتی۔کرے گی تو باطل ہوگا۔یہ متقدمین شوافع کا مختار ہے۔متاخرین کا قول احناف جیسا ہے۔

احناف کی تائید: اگلی آیت میں ہے"فلا جناح علیکم فیما فعلن فی انفسھن بالمعروف(بقر ۲۳۴)" فعلن میں ھن ضمیر فاعل عورتوں کے لیے ہے۔حدیث ابن عباسؓ میں ہے" الایّم احقّ بنفسھا من ولیّھا"(مسلم ۱/۴۵۵) بیوہ اپنے ولی سے اپنی ذات کی زیادہ حق دار ہے،یہ صحیح اور صریح ہیں کہ ثیبہ عورت اپنے بارے میں مجاز و مختار ہے۔

شوافع کے استدلال کا جواب: زیر بحث عنوان کے حوالے سے تو اس کا جواب یہ ہے کہ خاص پر عمل کریں گے اور خبر واحد کو چھوڑ دیں گے،دوسرا جواب یہ ہے کہ حدیث عائشہؓ منسوخ یا موضوع ہے،اس لیے کہ صاحب روایت کا عمل اس کے برعکس موجود ہے،وہ اس طرح کہ سیدہ عائشہؓ نے اپنی بھتیجی حفصہ بنت عبدالرحمٰن بن ابی بکر کا نکاح کیا ہے اور راوی کا اپنی روایت کردہ حدیث کے خلاف عمل کرنا اس کے منسوخ ہونے کی دلیل ہے،حالانکہ عبدالرحمٰنؓ شام میں تھے،واپسی پر وہ کچھ ناراض ہوئے پھر کہا میں اپنی بہن کے کیے ہوئے نکاح کو رد نہیں کرتا،اگر چہ مجھے ناپسند ہے۔اس کا جواب یوں ہوسکتا ہے کہ سید عائشہؓ کا نکاح تو ہزاروں ولیوں کے فیصلے سے بھی بہتر ہوگا اس لئے پہلا جواب قوی ہے۔

وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ الْخِلَافُ فِيْ حَلِّ الْوَطْئِ وَلُزُوْمِ الْمَهْرِ، وَالنَّفَقَةِ، وَالسُّكْنٰى، وَوُقُوْعِ الطَّلَاقِ وَالنِّكَاحِ بَعْدَ الطَّلَقَاتِ الثَّلَاثِ عَلٰى مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ قُدَمَاءُ أَصْحَابِهِ بِخِلَافِ مَا اخْتَارَهُ الْمُتَأَخِّرُوْنَ مِنْهُمْ.

"اور متفرع ہوگا اسی سے اختلاف وطی کے حلال ہونے کا۔مہر،نفقہ،رہائش کے لازم ہونے کا،طلاق واقع ہونے کا،تین طلاقوں کے بعد دوبارہ نکاح کے وقوع کا اُس تفصیل کے مطابق جس کی طرف امام شافعیؒ کے قدیم

ساتھی چلے گئے، بخلاف اس قول کے جسے ان میں سے متاخرین نے اختیار کیا۔'' جو احناف کی مثل ہے''

ترکیب و تحقیق: یہ پورا جملہ فعلیہ ہے، الخلاف فاعل ہے، باقی مقدم موخر سب متعلقات ہیں۔ بعد الطلقات الثلث وقوع مصدر کا مفعول فیہ ہے۔

تفریعات: اسی اختلاف کی بنا پر درج ذیل مسائل میں اختلاف ہوا ہے۔ اگر عورت نے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرلیا تو۔ ا۔ شوہر کا اس سے وطی کرنا حلال ہوگا۔ ۲۔ مہر، نان نفقہ اور رہائش شوہر پر لازم ہوں گے۔ ۳۔ اگر طلاق دی تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ ۴۔ اگر تین طلاقیں دے دیں تو نکاح جدید کے بغیر پہلے شوہر کے لیے دوبارہ حلال نہ ہوگی۔ یہ تفصیل احناف کے نزدیک ہے۔ جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح ہی نہیں ہوا۔ تو دیگر احکام کیسے ثابت ہوں گے۔ ہاں متاخرین شوافع نے صحت و وقوع نکاح کا قول اختیار کیا ہے۔ یعنی اب بالاتفاق مذکورہ بالا امور متحقق و ثابت ہوں گے۔

تمرینی سوالات: س ا: خاص کی تعریف و مثال اور حکم کیا ہے؟

س ۲: ثلثۃ قروء'' میں خاص اور قیاس بیان کریں جس سے فریقین نے استدلال کیا؟

س ۳: تینوں مثالوں کے ذیل میں مذکورہ تفریعات میں سے دو دو تفریعات بیان کیجئے!

س ۴: لو حمل الاقراء علی الاطہار کی جزاء کیا ہے؟

س ۵: حدیث عائشہ ایما امرأۃ...... کے جوابات کیا ہیں؟

وَأَمَّا الْعَامُ فَنَوْعَانِ، عَامٌ خُصَّ عَنْهُ الْبَعْضُ، وَعَامٌ لَمْ يُخَصَّ عَنْهُ شَيْءٌ ،فَالْعَامُ الَّذِىْ لَمْ يُخَصَّ عَنْهُ شَيْءٌ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْخَاصِ فِىْ حَقِّ لُزُوْمِ الْعَمَلِ بِهِ لَا مَحَالَةَ .

''اور بہر حال عام سو دو قسم پر ہے، ان میں سے پہلا ایسا عام جس سے بعض کو خاص کیا گیا ہو، دوسرا ایسا عام جس سے کچھ خاص نہ ہوا ہو، پھر وہ عام جس سے کچھ خاص نہ ہوا ہو تو وہ اس پر عمل کے لازم ہونے میں یقیناً خاص کی طرح ہے''

ترکیب و تحقیق: امّا شرطیہ، العام مبتداء قائم مقام شرط، ''ف'' جزائیہ، نوعان خبر قائم مقام جزا، ا۔ جملہ شرطیہ، عام نکرہ مرفوع موصوف، خص فعل ماضی مجہول، عنہ متعلق مقدم، البعض نائب فاعل موخر، جملہ فعلیہ صفت، مرکب توصیفی خبر مبتداء محذوف احدھما کی۔ عام لم یخص عنہ شیء مرکب توصیفی، ثانیہما کی خبر ہے، العام موصوف، الذی موصول، صلہ مل کر صفت، موصوف صفت مل کر مبتداء، پھر ھو مبتداء، بمنزلۃ الخاص ظرف مستقر متعلق کائن، فی حق........ متعلق منزلۃ کے، بہ لزوم مصدر کے متعلق ہے، کائن محذوف اپنے متعلق سے ملکر خبر، مبتداء خبر ملکر فالعام کی خبر، فھو میں ''ف'' جزاء سے مشابہت کی وجہ سے خبر پر واقع ہوئی ہے۔ اس لیے کہ بسا اوقات اسم موصول شرط کے معنیٰ کو متضمن ہوتا ہے۔

توضیح: خاص کی بحث اور عام کی تعریف کے بعد اب اس کی تقسیم و حکم کا ذکر شروع ہو رہا ہے۔ عام کی دو قسمیں ہیں۔ ا۔

مخصوص منہ البعض جس سے کچھ کو خاص کرلیا گیا ہو، جیسے تمام پڑھنے والوں کی چھٹی بند ہے ہاں زید وبکر کو چھٹی ہے۔
۲۔ غیر مخصوص منہ البعض جس سے کچھ بھی خاص نہ کیا گیا ہو۔ جیسے تمام طلبہ نماز تکبیر اولیٰ کے ساتھ باجماعت پڑھیں گے۔ انّ اللّٰہ بکلّ شئی علیم۔

غیر مخصوص منہ البعض کا حکم: ایسا عام جس سے کسی کو خاص ومستثنیٰ نہ کیا گیا ہو اس کا حکم خاص کی طرح قطعی اور اس کے مقتضیٰ پر عمل لازم ہے آگے تفریع مذکور ہے۔

وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا: إِذَا قُطِعَ يَدُ السَّارِقِ بَعْدَمَا هَلَكَ الْمَسْرُوْقُ عِنْدَهُ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الضَّمَانُ لِاَنَّ الْقَطْعَ جَزَاءُ جَمِيْعِ مَا اكْتَسَبَهُ، فَإِنَّ كَلِمَةَ مَا عَامَّةٌ تَتَنَاوَلُ جَمِيْعَ مَا وُجِدَ مِنَ السَّارِقِ، وَبِتَقْدِيْرِ إِيْجَابِ الضَّمَانِ يَكُوْنُ الْجَزَاءُ هُوَالْمَجْمُوْعُ، وَلَا يُتْرَكُ الْعَمَلُ بِالْقِيَاسِ عَلَى الْغَصَبِ.

”اسی (اصول وحکم سابق) پر ہم نے کہا جب چور کے پاس مسروقہ مال کے ہلاک ہونے کے بعد چور کا ہاتھ کاٹا گیا تو اس پر ضمان (وتاوان) واجب نہ ہوگا، اس لیے کہ ہاتھ کاٹنا اس سب کی سزا ہے جو چور نے کیا اس لئے کلمہ ما عام ہے، شامل ہے اس سب کو جو چور سے پایا گیا اور ضمان وتاوان واجب کرنے کی صورت میں سزا دو (قطع ید اور ضمان) کا مجموعہ ہوگی۔ غصب پر قیاس کرتے ہوئے اس عام غیر مخصوص منہ البعض پر عمل نہیں چھوڑا جائے گا“

ترکیب وتحقیق: علی ھذا قلنا کے متعلق مقدم، قلنا فعل بافاعل قول، اذا شرطیہ، قطع .... عندلتک شرط، لا یجب جزاء، لان .... جملہ تاویل مفرد ہو کر مجرور متعلق لا یجب کے، پورا ایک جملہ قولیہ ہوا۔ فانّ میں فا تعلیلیہ ہے، کلمۃ ما مرکب اضافی اسم، عامۃ نکرہ موصوف صفت سے ملکر خبر، انّ اسم وخبر سے مل کر جملہ اسمیہ تعلیلیہ۔ وبتقدیر جار مجرور ظرف لغو یکون کا متعلق مقدم ہے، الجزاء اسم، ہوالمجموع جملہ اسمیہ یکون کی خبر۔ ولا یترک نائب فاعل اور تینوں متعلقات سے مل کر جملہ فعلیہ

توضیح: یہ عام غیر مخصوص منہ البعض کے حکم کے مطابق پہلی تفریع ومثال ہے کہ اس پر عمل کرنا لازم ہے، صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے چوری کی پھر پکڑا گیا، جرم ثابت ہوگیا۔ ارشاد الٰہی ”و السارق والسارقہ فاقطعو ایدیھما جزاء بما کسبا نکالا مّن اللّٰہ“ (المائدہ ۳۸) کے مطابق حد جاری کرتے ہوئے اس کا ہاتھ کاٹ دیا۔ اب سوال یہ ہے کہ مسروقہ مال کا کیا ہوگا جس کا مالک مطالبہ کررہا ہے؟ اس کی تین صورتیں ہیں ۱۔ مال محفوظ وموجود ہے۔ ۲۔ مال قصداً ضائع اور ہلاک کردیا ہے۔ ۳۔ مال ہلاک ہوگیا ہے۔ پہلی صورت میں مال مالک کو واپس کرنا ہوگا۔ دوسری صورت میں ضمان دینی ہوگی۔ کیونکہ اس نے قصداً ضائع کیا ہے۔ تیسری صورت میں ضمان واجب نہ ہوگی کیونکہ مال ازخود یا اتفاقاً ہلاک ہوا ہے۔ استھلاک نہیں کہ جان بوجھ کر اس نے ہلاک کیا ہو۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ہلاک کی صورت میں بھی ضمان واجب ہوگی۔

دلیل: اس کی دلیل اس آیت میں موجود لفظ ”ما“ ہے کہ چور سے جو حرکت سرزد ہوئی، جو کرتوت کیا، اس سب کی سزا قطع ید ہے، اگر قطع ید کے ساتھ ضمان بھی واجب کریں تو سزا دو چیزیں ہوئیں، قطع ید اور ضمان لازم کرنا۔ حالانکہ آیت میں مجموعے کی

سزا قطع ید ہے، اس لیے ''ما'' عام پر عمل کرتے ہوئے ہاتھ کاٹا جائے گا۔ ضمان واجب نہ ہوگی۔ تاکہ ما کے مفہوم میں کمی بیشی نہ ہو اور عام پر پورا پورا عمل ہو۔

امام شافعیؒ کا استدلال و جواب: امام شافعیؒ نے اسے غصب پر قیاس کیا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کا مال غصب کر لے پھر وہ ہلاک ہو جائے تو غاصب پر اس کی ضمان لازم ہوتی ہے۔ اسی طرح یہاں مسروقہ مال کی ہلاکت کی صورت میں بھی ضمان واجب ہوگی۔

جواب: صاحب اصول الشاشیؒ نے ''و بتقدیر ایجاب الضمان .....'' سے جواب دیا ہے کہ غصب پر قیاس کرنا درست نہیں، اس لیے کہ عام قرآنی سے معلوم ہے کہ چوری کی حد ہاتھ کاٹنا ہے، جب قطع ید کے ساتھ تاوان بھی واجب کریں گے تو حد دو چیزیں ہو گئیں، یہ جزاء بما کسبا کے منافی ہے، اس لیے عام غیر مخصوص منہ البعض کے حکم و مقتضی پر عمل کریں گے۔ قیاس کو ترک کر دیں گے۔

سرقہ کی تعریف: السرقة فی اللغة اخذ شیء، و فی الاصطلاح: هُوَ اَخْذُ مَالٍ مُحْتَرَمٍ مُحْرَزٍ خُفْيَةً مِنْ غَيْرِ تَأْوِيْلٍ وَّ شُبْهَةٍ۔ لغوی معنی کسی کی چیز لینا، اصطلاحی تعریف کسی کا قابل احترام محفوظ مال بقدر نصاب خفیہ طور پر لینا۔ عندالاحناف ہاتھ کاٹنے کیلئے مسروقہ کی ملکیت دس درہم ہو۔

وَالدَّلِيْلُ عَلٰى أَنَّ كَلِمَةَ مَا عَامَّةٌ مَا ذَكَرَهُ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللّٰهُ إِذَا قَالَ الْمَوْلٰى لِجَارِيَتِهِ: إِنْ كَانَ مَا فِيْ بَطْنِكِ غُلَامًا فَأَنْتِ حُرَّةٌ، فَوَلَدَتْ غُلَامًا وَجَارِيَةً لَا تُعْتَقُ.

''اور کلمہ ''ما'' عام ہونے پر دلیل وہ ہے جسے امام محمدؒ نے ذکر کیا جب مالک نے اپنی باندی سے کہا: جو کچھ تیرے پیٹ میں ہے اگر وہ لڑکا ہے تو تو آزاد ہے۔ پھر اس نے لڑکا لڑکی (دو بچے) جنے تو وہ آزاد نہ ہوگی''

ترکیب و تحقیق: الدلیل صیغہ صفت، علی جار، ان حرف مشبہ بالفعل، کلمۃ ما مرکب اضافی اسم، عامۃ خبر، جملہ اسمیہ تاویل مفرد ہو کر مجرور، ظرف لغو متعلق الدلیل کے، الدلیل متعلق سے ملکر مبتداء، ماذکرہ محمد موصول صلہ ملکر خبر، مبتداء خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ اذا شرطیہ، قال المولی لجاریتہ قول، ان شرطیہ، کان فعل ناقص، ما موصولہ، فی بطنک ظرف مستقر متعلق وجد فعل محذوف کے، ھو ضمیر نائب فاعل راجع بسوئے ما، موصول صلہ ملکر کان کا اسم، غلاما خبر، کان جملہ فعلیہ شرط، ''ف'' جزائیہ، انت مبتداء، حرۃ خبر، مبتداء خبر ملکر جزاء، شرط جزاء ملکر جملہ شرطیہ مقولہ، قول مقولہ ملکر شرط اذا شرطیہ کی، ''ف'' جزائیہ، ولدت فعل، ھی ضمیر راجع بسوئے جاریۃ فاعل، غلاما وجاریۃ، معطوف علیہ معطوف ملکر مفعول بہ، جملہ فعلیہ جزاء اول، لاتعتق مضارع مجہول جملہ فعلیہ جزاء ثانی جملہ شرطیہ جزائیہ (صرف جزاء فعل مضارع ہو تو جزم و رفع دونوں درست ہوتے ہیں اس لئے لاتعتق مجزوم نہیں)

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے کلمہ ''ما'' کے عام ہونے کی دلیل پیش کی ہے، امام محمدؒ نے سیر کبیر میں مسئلہ لکھا ہے اگر مولیٰ نے اپنی حاملہ باندی سے کہا جو کچھ تیرے پیٹ میں ہے اگر وہ لڑکا ہے تو تو آزاد ہے، پھر اس نے بچہ بچی دو بہن بھائی

جڑواں جنے تو آزاد نہ ہوگی۔ اس لیے کہ ''مافی بطنک'' میں ''ما'' عام ہے اور باندی کے بطن سے صرف لڑکا پیدا نہیں ہوا بلکہ لڑکا لڑکی دو پیدا ہوئے تو وہ آزاد نہ ہوئی کیونکہ ''ما'' عام ہے۔

نکتہ: ''ما'' کے عام ہونے کی دلیل میں دیگر احناف کی بجائے امام محمدؒ کا قول و مسئلہ پیش کرنا اس لیے ہے کہ فقہ ولغت دونوں کے امام تھے، امام محمدؒ سے مصنف کے تلمذ و تعلق کا ذکر حالات مصنف کے تحت ہم پڑھ چکے ہیں۔

فائدہ: مال مسروقہ کے ہلاک واستھلاک کی صورت میں حکم کے فرق کی وجہ یہ ہے کہ جب چور پر حد جاری ہو چکی تو چوری والی جنایت وزیادتی ختم ہوگئی۔ اب مسروقہ مال چور کے پاس بلا جنایت امانت وودیعت کے طور پر رہ گیا۔ یہ مسئلہ معلوم ومسلم ہے۔ کہ ''امانت'' ہلاک ہو جائے تو ضمان نہیں ہوتی۔ ہاں جان بوجھ کر ضائع کر دی جائے تو ضمان واجب ہوتی ہے۔ اسی طرح یہاں ہلاک کی صورت میں ضمان نہ ہوگی، استھلاک میں ہوگی۔

وَبِمِثْلِهٖ نَقُوْلُ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى: فَاقْرَأُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ، فَإِنَّهٗ عَامٌّ فِيْ جَمِيْعِ مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ، وَمِنْ ضَرُوْرَتِهٖ عَدَمُ تَوَقُّفِ الْجَوَازِ عَلٰى قِرَاءَةِ الْفَاتِحَةِ، وَجَاءَ فِي الْخَبَرِ أَنَّهٗ قَالَ: لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ، فَعَمِلْنَا بِهِمَا عَلٰى وَجْهٍ لَا يَتَغَيَّرُ بِهٖ حُكْمُ الْكِتَابِ بِأَنْ نَحْمِلَ الْخَبَرَ عَلٰى نَفْيِ الْكَمَالِ حَتّٰى يَكُوْنَ مُطْلَقُ الْقِرَاءَةِ فَرْضًا بِحُكْمِ الْكِتَابِ وَقِرَاءَةُ الْفَاتِحَةِ وَاجِبَةٌ بِحُكْمِ الْخَبَرِ

''اور اسی کے مثل اللہ تعالیٰ کے فرمان میں ہم کہتے ہیں ''سوتم پڑھو جو آسان ہو قرآن پاک میں سے'' اس لیے تحقیق یہ ''ما'' عام ہے اس سب کے بارے میں جو قرآن میں سے ہے، اور اسی کے ضروری و بدیہی ہونے سے ثابت ہے، فاتحہ کی قراءت پر نماز کے جواز (واتمام) کا موقوف نہ ہونا، اور حدیث مبارک میں وارد ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''نماز نہیں ہوتی مگر کتاب اللہ کی فاتحہ کے ساتھ'' سو ہم نے ان دونوں (قرآن وحدیث) پر عمل کیا اس انداز (واحتیاط) سے کہ کتاب اللہ کا حکم اس کی وجہ سے تبدیل نہ ہو، بایں صورت کہ حدیث پاک کو ہم محمول کرتے ہیں کمال کی نفی پر، اسکا نتیجہ یہ ہے کہ کتاب اللہ کے حکم سے مطلقاً قراءت فرض ہے اور حدیث پاک کے حکم سے فاتحہ کی قراءت واجب ہے''

ترکیب وتحقیق: بمثلہ نقول کے متعلق مقدم ہے، قول مقولہ جملہ قولیہ، ''ف'' تفصیلیہ وتعلیلیہ، انّ حرف مشبہ بالفعل، ہ ضمیر راجع بسوئے قولہ تعالیٰ اسم، عام دراصل عامم اسم فاعل مثل مادّ، فی جار، جمیع مضاف، ماتیسر موصول صلہ ملکر مضاف الیہ، متعلق عام کے، عام متعلق سے ملکر خبر، جملہ اسمیہ خبریہ۔ من ضرورتہ ظرف مستقر ثابت محذوف کے متعلق ہو کر خبر مقدم، عدم توقف ...... مبتداء مؤخر، جاء فعل، فی الخبر متعلق مقدم، ان حرف مشبہ بالفعل، ہ ضمیر اسم، قال لا صلوٰۃ ...... جملہ قولیہ خبر یہ انّ جملہ اسمیہ خبریہ تاویل مفرد ہو کر فاعل مؤخر، جملہ فعلیہ خبریہ۔ فعملنا ...... آخر تک ایک جملہ ہے۔ وجہ نکرہ موصوف ہے۔ لا یتغیر جملہ فعلیہ اس کی صفت، بان نحمل الخبر ...... تاویل مصدر ہو کر عملنا کے متعلق، حتیٰ

یکون تاویل مصدر مجرور محمل کے متعلق، مطلق القراءۃ .... قراءۃ الفاتحۃ معطوف علیہ معطوف ملکر یکون کا اسم، فرضا ...... واجبۃ ۔معطوف علیہ معطوف ملکر یکون کی خبر، واؤ ایک ہے۔معطوف علیہ معطوف دو دو ہیں۔ ھکذا یکون کثیرا فی التراکیب الکثیرۃ۔

توضیح: عام غیر مخصوص منه البعض کی قرآن کریم سے یہ دوسری مثال ہے، تفصیل اس کی یہ ہے کہ سورہ مزمل میں امر کے صیغہ کے ساتھ حکم ہے "جو تمہیں آسان لگے قرآن سے پڑھو" ما تیسر میں "ما" عام ہے جہاں کہیں سے بھی پڑھ لیں نماز ہو جائے گی، کسی آیت و سورت کی تعیین و تخصیص نہیں، بخاری شریف میں ہے کہ فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ہوتی (بخاری ۱/۱۰۴)، یعنی متعین طور پر فاتحہ پڑھنا ضروری ہے۔اب بظاہر تعارض کی صورت پیش آئی کہ قرآن پاک میں تعیین نہیں عموم ہے، حدیث پاک میں تعیین و تخصیص ہے، اس کے حل اور تصفیہ کے لیے ہم اس ضابطے کی طرف رجوع کرتے ہیں جو خاص کے حکم میں پڑھا ہے کہ دونوں نصوص میں تطبیق و تعمیل کی کوشش کریں گے، اور عام غیر مخصوص منہ البعض ہونے پر اعتراض ہے کہ اس سے مادون الآیۃ کو خاص کیا گیا ہے یعنی اگر کسی نے آیت سے کم پڑھا تو اس کی نماز نہ ہوگی۔ یہ تو عام مخصوص منه البعض؟

جواب: یہ اشکال "من القرآن" پر عدم نظر یا صرف نظر کرنے سے کیا گیا ہے، ما دون الآیۃ پر تو قرآن کا اطلاق ہی نہیں ہوتا، چنانچہ جنبی، حائضہ کے لیے ایک آدھ جملہ اور ما دون الآیۃ کو پڑھنا درست ہے، اس لیے یہ عام غیر المخصوص منه البعض ہی ہے

وَقُلْنَا كَذٰلِكَ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى :وَلَا تَأْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ، أَنَّهٗ يُوْجِبُ حُرْمَةَ مَتْرُوْكِ التَّسْمِيَةِ عَامِدًا،وَجَاءَ فِي الْخَبَرِ أَنَّهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ سُئِلَ عَنْ مَتْرُوْكِ التَّسْمِيَةِ عَامِدًا، فَقَالَ: كُلُوْهُ، فَإِنَّ تَسْمِيَةَ اللّٰهِ تَعَالٰى فِيْ قَلْبِ كُلِّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ،فَلَا يُمْكِنُ التَّوْفِيْقُ بَيْنَهُمَا لِأَنَّهٗ لَوْ ثَبَتَ الْحِلُّ بِتَرْكِهَا عَامِدًا لَثَبَتَ الْحِلُّ بِتَرْكِهَا نَاسِيًا ،فَحِيْنَئِذٍ يَرْتَفِعُ حُكْمُ الْكِتَابِ فَيُتْرَكُ الْخَبَرُ

"اللہ تعالیٰ کے فرمان "اور تم نہ کھاؤ اس (ذبیحہ) سے جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو" کے بارے میں اسی طرح ہم نے کہا کہ وہ ثابت کرتا ہے جان بوجھ کر بسم اللہ چھوڑی ہوئی ذبیحہ چیز کی حرمت کو، اور حدیث پاک میں وارد ہوا ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے قصداً بسم اللہ چھوڑی ہوئی چیز کے متعلق دریافت کیا گیا تو فرمایا: اسے کھالو! کیونکہ اللہ تعالیٰ کا نام ہر مسلمان کے دل میں ہے، ان دونوں میں تطبیق ممکن نہیں اس لیے اگر جان بوجھ کر بسم اللہ چھوڑی ہوئی ذبیحہ کی حلت ثابت ہو تو بھول کر چھوڑی ہوئی کی حلت بطریق اولیٰ ثابت ہوگی، اس وقت کتاب اللہ کا حکم بالکل اٹھ جائے گا، تو خبر واحد کو چھوڑ دیا جائے گا۔(اور کتاب اللہ پر عمل کیا جائے گا)۔

ترکیب وتحقیق: کذلک فی قوله .... قلنا کے متعلق ہیں، انه یوجب ..... جملہ قلنا کا مقولہ ہے، جاء کا فاعل مؤخر انه بتاویل مفرد ہے، فلا یمکن جملہ فعلیہ لانه سے اس کی تعلیل ہے، لو شرطیہ ثبت ...... شرط، لثبت ...... جزاء، جملہ شرطیہ جزائیہ، انّ کی خبر، تاویل مفرد ہوکر مجرور لا یمکن کے متعلق، حینئذ، مفعول فیہ مقدم، حکم

الکتاب فاعل،''ف''نتیجہ، یترک فعل مضارع مجہول، الخبر نائب فاعل۔

توضیح اس عبارت میں مصنفؒ نے تیسری مثال ذکر کی ہے، یہ سورۃ الانعام کی آیت ۱۲۱ ہے، سیاق کلام، سابقہ آیات اورشان نزول سے واضح ہے کہ یہ آیت ذبیحہ کے بارے میں ہے۔

ذبیحہ کی صورتیں اور حکم: شریعت کا حکم ہے کہ جب ذبح کروتو'' بسم اللہ اللہ اکبر ''پڑھو۔(مسلم۲/۱۵۶)

ا۔پہلی صورت یہ ہے کہ'' بسم اللہ اللہ اکبر ''پڑھ کرذبح کیاہو، بالاتفاق اس کا کھانا حلال ہے۔

۲۔دوسری صورت یہ ہے کہ ذبح کرتے وقت'' بسم اللہ اللہ اکبر ''پڑھنا بھول گئے اس کا کھانا بھی حلال ہے۔

۳۔تیسری صورت قصد،عمداًاورتعنتا)'' بسم اللہ اللہ اکبر ''نہیں پڑھا۔صاف کہا مجھے یاد ہے پڑھنے کی ضرورت نہیں تو اس کا کھانا حرام ہے۔یہی صورت زیر بحث ہے۔تبعا یادرکھ لیں غیر مسلم کتابی کا ذبیحہ اس وقت حلال ہے جب اس نے'' بسم اللہ اللہ اکبر ''پڑھاہو۔مشرک کا ذبیحہ بہرصورت حرام وممنوع ہے۔ اقوال ائمہ: حنفیہ، مالکہ اور حنابلہ کے نزدیک عمدامتروک التسمیہ ذبیحہ حلال نہیں (المغنی لابن قدامہ ۸/۵۶۵)شافعیہ کے ہاں نسیان وعمد دونوں میں حلال ہے(الام۲/۱۳۱)

استدلال: ارشاد ہے کہ''جس ذبیحہ پراللہ تعالیٰ کا نام نہ لیا گیا ہواسے مت کھاؤ''یہ آخری اور تیسری صورت پرمحمول ہے جس میں قصداً'' بسم اللہ اللہ اکبر ''چھوڑ دیا۔حدیث پاک میں ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے جب دریافت کیا گیا کہ قصداً'' بسم اللہ اللہ اکبر ''نہ پڑھا گیاتو کیا حکم ہے؟فرمایا کھالو!پھراس کی تعلیل ودلیل مذکور ہے بھلے قصداًنہیں پڑھاہرمسلمان کے قلب میں اللہ کا نام موجود ہے۔

جواب: مصنفؒ نے دلیل تمانع کے ذریعہ جواب دیا ہے کہ دیکھیے اگر قصداً چھوڑنے کی صورت میں ذبیحہ حلال ہے تو نسیاناً چھوٹ جانے کی صورت میں تو بطریق اولیٰ حلال ہے۔جب دونوں صورتوں میں ذبیحہ حلال ہے تو کتاب اللہ کی ممانعت کا کیا مفہوم رہا؟اس طرح تو کتاب اللہ کا حکم مرتفع اورختم ہوگیا، حالانکہ ہم نے پڑھا ہے کہ کتاب اللہ اورخبر واحد میں جمع وتطبیق کی کوشش کریں گے بشرطیکہ کتاب اللہ کے حکم میں تبدیلی نہ ہو، یہاں عدم تبدیلی تو کجا خود حکم ہی مرتفع ہوگیا، گویا کہ متروک التسمیہ کا حکم ہے ہی نہیں یا منسوخ ہو حالانکہ ایسا نہیں، اس لیے جب تطبیق وتوافق ممکن نہ رہا تو کتاب اللہ پرعمل کرتے ہوئے خبر واحد کو چھوڑ دیا جائے۔

تنبیہ: مصنفؒ نے اس آیت کو عام غیر مخصوص منه البعض کی مثال کہا ہے، اسی کے مطابق سابقہ تقریر ہے۔لیکن درحقیقت یہ عام مخصوص منہ البعض کی مثال ہے۔دلیل اس کی ظاہر وباہر ہے کہ آیت کے حکم سے متروک التسمیہ ناسیا کو خاص کرلیا گیا،اس کا مخصص آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے'' رفع عن امتی الثلاث ، الخطاء والنسیان والجنون (کنز ۴/۲۳۳) ابوداؤد۲/۳۳ میں تخصیص واستثناء کی تصریح ہے''عن ابن عباسؓ قال :فکلوا ممّاذکر اسم اللہ علیه، ولاتاکلوا ممّالم یذکر اسم اللہ علیه فنسخ واستثنیٰ من ذٰلک ''تو یہ مخصوص منہ البعض ہے۔

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهُ تَعَالٰى: وَاُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِيْ اَرْضَعْنَكُمْ، يَقْتَضِيْ بِعُمُوْمِهٖ حُرْمَةَ نِكَاحِ الْمُرْضِعَةِ، وَقَدْ جَاءَ فِي الْخَبَرِ لَا تُحَرِّمُ الْمَصَّةُ وَلَا الْمَصَّتَانِ وَلَا الْاِمْلَاجَةُ وَلَا الْاِمْلَاجَتَانِ، فَلَمْ يُمْكِنِ التَّوْفِيْقُ بَيْنَهُمَا فَيُتْرَكُ الْخَبَرُ (مسند الشافعی ۳۰۷)

''اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان ''اور تمہاری وہ مائیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا'' اپنے عموم سے تقاضا کرتا ہے دودھ پلانے والی کے نکاح کی حرمت کا، اور حدیث پاک میں آیا ہے ''ایک بار پینا یا دو بار پینا اور ایک بار پلانا، دو بار پلانا حرام نہیں کرتا'' سو یہاں بھی تطبیق وموافقت نہیں ہوسکتی تو خبر واحد کو چھوڑ دیا جائے گا''۔

ترکیب وتحقیق: کذلک متعلق مقدم، قولہ اپنے متعلق مقدم اور مقولہ سے ملکر مبتداء، یقتضی جملہ اس کی خبر، لاتحرم بتاویل ھذا الترکیب جاء کا فاعل، لم یمکن فعل، التوفیق فاعل، بینہما مرکب اضافی مفعول فیہ، یترک نائب فاعل سے مل کر جملہ خبریہ۔

توضیح: اس عبارت میں ''عام غیر مخصوص منہ البعض'' کی آخری مثال وتفریع کا ذکر ہے۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی عورت بچے کی دودھ پینے کی عمر میں (دو یا اڑھائی سال) کے دوران کسی کے بچے کو دودھ پلا دے تو وہ رضاعی ماں بن جاتی ہے، جس طرح دیگر محارم حرام تو منجملہ ان کے یہ بھی حرام ہوگئی۔ مصۃ کا معنی چوسنا، املاجۃ کا معنی پستان منہ میں ڈالنا۔

احناف کا قول: سورہ نساء کی آیت ۲۳ کے مذکورہ جملے کی بناء پر حنفیہ کا قول یہ ہے کہ دودھ پلانے سے حرمت رضاعت ثابت ہو جاتی ہے، قلیل کثیر ایک دو یا کئی بار کی قید وشرط نہیں، یہی آیت کے عموم کا مقتضی ہے۔

شوافع کا قول: ان کے نزدیک ایک دو بار پینا یا پلانا حرمت رضاعت کو ثابت نہیں کرتا۔ پانچ مرتبہ پینے یا پلانے سے حرمت ثابت ہوگی۔ دلیل حضرت عائشہؓ والی حدیث ہے کہ ''ایک دو بار چوسنا اور ایک دو بار پلانا حرمت ثابت نہیں کرتا''۔

جواب: ظاہر ہے یہاں بھی تطبیق وتوفیق ممکن نہیں تو خبر واحد کو چھوڑ کر قطعی حکم پر عمل کیا جائے گا۔

وَاَمَّا الْعَامُ الَّذِيْ خُصَّ عَنْهُ الْبَعْضُ: فَحُكْمُهٗ اَنَّهٗ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهٖ فِي الْبَاقِيْ مَعَ الْاِحْتِمَالِ، فَاِذَا قَامَ الدَّلِيْلُ عَلٰى تَخْصِيْصِ الْبَاقِيْ يَجُوْزُ تَخْصِيْصُهٗ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ اَوِ الْقِيَاسِ اِلٰى اَنْ يَّبْقَى الثَّلٰثُ، بَعْدَذٰلِكَ لَا يَجُوْزُ فَيَجِبُ الْعَمَلُ بِهٖ.

''اور بہر حال وہ عام جس میں سے کچھ کو خاص کیا گیا ہو سو اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل واجب ہے باقی (افراد) میں تخصیص کے احتمال کے ساتھ، پھر جب باقی کی تخصیص پر دلیل قائم ہوگی تو اس کی تخصیص خبر واحد و قیاس سے جائز ہے یہاں تک کہ تین (افراد) باقی رہ جائیں، اس کے بعد تخصیص جائز نہیں، اس باقی پر (بلا احتمال) عمل واجب ہے''

ترکیب وتحقیق: اما تفصیلیہ شرطیہ، العام صفت سے ملکر مبتداء قائم مقام شرط، ''ف'' جزائیہ، حکمہ مبتداء، انہ یجب .... پورا جملہ تاویل مفرد ہو کر خبر، مبتداء خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ اما کی جزا، فاذا شرطیہ، قام الدلیل .... شرط، یجوز ....

جملہ فعلیہ جزاء (قام شرط فعل مضارع نہیں ہے اس لیے یجوز پر جزم پڑھنا واجب نہیں) بعد ذلك ،لا یجوز کا مفعول فیہ مقدم ہے۔

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ عام کی دوسری قسم کا حکم بیان کررہے ہیں، وہ عام جس سے کچھ کو خاص کرلیا گیا ہو، اس کا حکم یہ ہے کہ تخصیص کے بعد بچے ہوئے باقی افراد پر عمل واجب ہوگا، لیکن تخصیص کا احتمال بھی رہے گا کہ شاید کسی وقت دلیل کی وجہ سے کسی اور فرد کی بھی تخصیص و استثناء ہو جائے۔ عمل واجب تو ہے لیکن تخصیص کے احتمال کے ساتھ، اکثر اہل اصول کے نزدیک تخصیص کا یہی حکم ہے، پھر اس میں تفصیل یہ ہے کہ عام لفظ جمع کا صیغہ ہو جیسے رجال ،نساء، یا لفظا جمع نہ ہو معنیً جمع ہو جیسے قوم، رھط، اس میں تخصیص کی اجازت رہے گی، یہاں تک کہ تین افراد باقی رہ جائیں اور پھر مزید تخصیص درست نہ ہوگی، وجہ اس کی ظاہر ہے کہ جمع کے کم سے کم تین افراد ہوتے ہیں، جس عام میں لفظا اور معنیً جمع نہ ہو تو ایک فرد تک تخصیص ہوسکتی ہے۔ جیسے من، ما اس سے مزید تخصیص نہیں تنسیخ ہوگی جو منع ہے۔ ولا یجوز النسخ من العباد!

تخصیص کی تعریف: یہ باب تفعیل کا مصدر ہے، بمعنیٰ خاص کرنا، مجموعے سے الگ کرنا۔ عند الاصولیین عام کو مستقل موصول کلام کے ذریعے بعض افراد پر حکم کو منحصر اور محدود کرنا، یعنی بعض کو، حکم میں داخل رکھنا، اور بعض کو خارج کرنا۔

عام مخصوص منہ البعض کے متعلق اقوال: جس عام میں سے کچھ افراد کو خاص کرلیا گیا اب تخصیص کے بعد اس کی کیا حیثیت رہ جائے گی قطعی ہوگا یا ظنی؟ اس میں چند اقوال ہیں۔

ا۔ قاضی ابو زیدؒ کہتے ہیں کہ عام مخصوص منہ البعض باقی افراد کے حق میں ظنی ہو جاتا ہے، قطعی نہیں رہتا، ہاں عمل واجب ہوگا بھلے مخصِص معلوم ہو یا مجہول، یہی حنفیہ کا مذہب مختار ہے، مصنفؒ نے اسی کو اختیار و ذکر کیا ہے۔

۲۔ بعض اہل علم کی رائے یہ ہے کہ مخصِص معلوم کی صورت میں تخصیص کے بعد عام قطعی الدلالت رہے گا، مخصِص مجہول کی صورت میں تخصیص کے بعد عام ساقط ہوگا اور قابل حجت نہ رہے گا۔

۳۔ ابو الحسن کرخی، ابو عبد اللہ جرجانی، عیسیٰ بن ابان کے نزدیک تخصیص کے بعد عام حجت نہیں رہتا۔

۴۔ بعض علماء کے نزدیک تخصیص کے بعد بھی عام حجت قطعی ہے جیسا کہ تخصیص سے پہلے قطعی تھا۔ قول اول معتدل ہے۔

مخصص مجہول کی مثال: اللہ تعالیٰ کا فرمان "وحرم الربوٰ" اور اس نے سود کو حرام کیا۔ یہ "احل اللہ البیع" (البقرۃ ۲۷۵) کے لیے مخصِص ہے، لیکن مخصوص افراد بیع کی تعیین نہیں بلکہ حدیث پاک سے اشیاء ستہ کا حکم ثابت ہوا، پھر احنافؒ نے قدر مع الجنس اور شوافع نے کیل مع الجنس کی قیود و شرائط لگائیں "الذھب بالذھب، والفضۃ بالفضۃ، والبرُّ بالبرّ والشعیر بالشعیر، والتمر بالتمر، والملح بالملح مثلاً بمثلٍ والفضل ربا"۔ (مسلم ۲/۲۵) اسی طرح "اقتلو المشرکین ، ولا تقتلو بعضھم" جب سپہ سالار مجاہدین کو حکم دے مشرکین کو مار دو اور ان میں سے بعض کو مت قتل کرو، یہ لا تقتلو مخصِص مجہول ہے۔

مخصص معلوم کی مثال: سپہ سالار نے مجاہدین کو حکم دیا" اقتلو المشرکین ، ولا تقتلو اھل الذمة "مشرکین کو مارو اور ذمیوں کو قتل مت کرو، یہ" لا تقتلوا اھل الذمة "مخصص معلوم ہے۔

وَإِنَّمَا جَازَ ذٰلِکَ لِاَنَّ الْمُخَصِّصَ الَّذِیْ اَخْرَجَ الْبَعْضَ عَنِ الْجُمْلَةِ لَوْ اَخْرَجَ بَعْضًا مَجْهُوْلًا يَثْبُتُ الْإِحْتِمَالُ فِيْ كُلِّ فَرْدٍ مُعَيَّنٍ، فَجَازَ اَنْ يَّكُوْنَ بَاقِيًا تَحْتَ حُكْمِ الْعَامِ وَجَازَ اَنْ يَّكُوْنَ دَاخِلًا تَحْتَ دَلِيْلِ الْخُصُوْصِ، فَاسْتَوَى الطَّرْفَانِ فِيْ حَقِّ الْمُعَيَّنِ، فَإِذَا قَامَ الدَّلِيْلُ الشَّرْعِيُّ عَلٰى اَنَّهُ مِنْ جُمْلَةِ مَا دَخَلَ تَحْتَ دَلِيْلِ الْخُصُوْصِ تَرَجَّحَ جَانِبُ تَخْصِيْصِهٖ، وَإِنْ كَانَ الْمُخَصِّصُ اَخْرَجَ بَعْضًا مَعْلُوْمًا عَنِ الْجُمْلَةِ جَازَ اَنْ يَّكُوْنَ مَعْلُوْلًا بِعِلَّةٍ مَوْجُوْدَةٍ فِيْ هٰذَا الْفَرْدِ الْمُعَيَّنِ، فَإِذَا قَامَ الدَّلِيْلُ الشَّرْعِيُّ عَلٰى وُجُوْدِ تِلْكَ الْعِلَّةِ فِيْ غَيْرِ هٰذَا الْفَرْدِ الْمُعَيَّنِ تَرَجَّحَ جِهَةُ تَخْصِيْصِهٖ فَيُعْمَلُ بِهٖ مَعَ وُجُوْدِ الْإِحْتِمَالِ

"اور یہ جائز ہے اس لیے کہ وہ مخصص جس نے مجموعے سے بعض کو نکالا ہے اگر اس نے بعض مجہول کو تخصیص کر کے نکالا ہے، تو عام کے ہر ہر متعین فرد میں احتمال ثابت ہوگا، پھر یہ جائز ہے کہ وہ (فرد) عام کے حکم کے تحت داخل ہو اور یہ بھی جائز ہے کہ دلیل خصوص کے تحت داخل ہو، سو دونوں طرفین (عام کے تحت یا دلیل خصوص کے تحت) ایک متعین فرد میں برابر ہوگئیں، پھر جب شرعی دلیل قائم ہوگی اس بات پر کہ وہ (متعین فرد) دلیل خصوص کے تحت داخل ہے تو اسکی تخصیص کی جانب ترجیح پائے گی۔ اور اگر مخصص نے بعض معلوم کو نکالا مجموعے سے تو جائز (ہوسکتا) ہے کہ وہ ایسی علت سے معلول ہو جو اس متعین فرد میں موجود ہو، پھر جب دلیل قائم ہوئی اس علت کے اس فرد معین کے علاوہ میں پائے جانے کی تو اس کی تخصیص کی جہت راجح ہوگی، نتیجہ یہ ہے کہ اس عام مخصوص منہ البعض پر عمل کیا جائے گا احتمال کے باوجود احتمال کے ہوتے ہوئے"

ترکیب و تحقیق: انما کلمہ حصر، ما کافۃ کی وجہ سے عامل نہ رہا، جاز فعل، ذلک فاعل "ل" تعلیلیہ جارہ، المخصص موصوف، الذی موصول صلہ ملکر صفت، موصوف صفت ملکر انّ کا اسم، لو شرطیہ، اخرج جملہ فعلیہ شرط، یثبت جملہ فعلیہ جزا، شرط جزا ملکر جملہ شرطیہ انّ کی خبر، انّ اسم و خبر سے ملکر تاویل مفرد مجرور ہو کر متعلق جاز کے، جملہ فعلیہ خبریہ۔ ان یکون جملہ فعلیہ تاویل مصدر ہو کر جاز کا فاعل۔ اذا شرطیہ، قام...... دلیل الخصوص تک جملہ فعلیہ شرط، ما دخل موصول صلہ ملکر جملۃ کا مضاف الیہ ہے، ترجح جملہ فعلیہ جزاء ہے۔ وان کان...... واو استینافیہ، ان شرطیہ، کان فعل ناقص، المخصص اسم، اخرج جملہ فعلیہ کان کی خبر، پھر یہ جملہ فعلیہ شرط ہوا۔ جاز...... اس کی جزاء ہے۔ فاذا قام سے دوسرا جملہ شرطیہ ہے، اس کی جزاء ترجح ہے۔ فیعمل آخری جملہ نتیجہ ہے۔

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے دلیل پیش کی ہے کہ جب ایک بار دلیل قطعی سے عام میں تخصیص ہوگئی تو پھر دلیل ظنی خبر واحد و قیاس کے ذریعے مزید تخصیص درست ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ عام سے تخصیص مجہول ہوگی یا معلوم؟

پہلی صورت: میں تقریر یہ ہے کہ جب مخصِص نے بعض مجہول کو خاص کیا تو ظاہر ہے عام کے حکم کے تحت مندرج ہر فرد میں احتمال پیدا ہوا کہ یہ مخصوص ہو سکتا ہے، اب ہر ایک فرد کے متعلق دونوں پہلو سامنے آ گئے، شاید عام کے حکم کے تحت رہے، یا تخصیص کی وجہ سے عام کے حکم سے خارج ہوا، دونوں طرفیں برابر ہوئیں، پھر مخصِص مجہول کی تعیین و وضاحت کے لیے دلیل شرعی قائم ہوئی کہ فلاں فرد عام کے حکم سے خارج ہے، تو اب اس دلیل شرعی کی وجہ سے اس فرد کی تخصیص کی سمت راجح ہوئی اور عام کے حکم سے نکل گیا۔ مثلاً ''حرّم الربوٰ'' مخصِص مجہول ہے، اس کی وجہ سے بیع کی ہر قسم میں احتمال پیدا ہوگیا کہ وہ ''احل اللہ البیع'' عام کے تحت داخل ہے یا اس سے خارج؟ پھر دلیل شرعی اجناس ستہ والی حدیث نے ایک جنس کی چیزوں کی بیع کی تعیین کردی کہ ان میں کمی زیادتی حرام ہے، اسی طرح آئندہ بھی احتمال رہے گا کہ کوئی اور قسم و فرد بھی خاص و خارج کرلیا جائے، یہ تخصیص کی جانب کو ترجیح دینا ہے، کیونکہ احتمال تو ہر فرد میں پہلے پیدا ہو چکا ہے، اور ترجیح کے لیے دلیل ظنی خبر واحد و قیاس کافی ہوں گے، اب ثابت ہو چکا کہ مخصص مجہول میں کسی ایک فرد کی تخصیص و تعیین کے بعد دلیل ظنی سے مزید تخصیص درست ہے۔

دوسری صورت: وان کان المخصّص اخرج بعضا معلوما...... سے دوسری صورت کا بیان ہے، اگر مخصص نے معلوم و متعین فرد کی تخصیص کی ہے تو پھر تقریر یہ ہے کہ عام کے حکم سے جن افراد کو خاص کر کے نکالا گیا ہے، ہوسکتا ہے جس علت کی وجہ سے ان کو نکالا گیا ہے وہی علت کسی ایسے فرد میں پائی جائے جو ابھی تک عام کے حکم کے تحت ہے، اور ظاہر ہے جس علت کے پائے جانے کی وجہ سے پہلے کسی فرد یا افراد کو نکالا ہے، جب بعینہٖ یہی علت دوسرے کسی فرد میں موجود ہے تو اس کو بھی خاص کیا جائے گا اور عام کے حکم سے نکالا جائے گا، مثلاً عام حکم ہوا ''اقتلوا المشرکین'' سب مشرکین کو مارو، پھر تخصیص کرتے ہوئے کہا'' ولا تقتلوا اھل الذمۃ'' ذمیوں کو مت مارو! یہ مخصِص معلوم ہے، اب اس پر غور کیا جائے گا کہ ''ذمیوں'' کی تخصیص و استثناء کی علت کیا ہے؟ پتہ چلا عہد و عدمِ قتال کہ معاہدہ اور نہ لڑنے کے وجہ سے ان کے قتل سے روک دیا گیا اب یہ علت عورتوں، بچوں اور بوڑھوں میں موجود ہے کہ وہ بھی نہیں لڑتے تو انہیں بھی مستثنیٰ کرلیا جائے گا۔

اسی طرح مستامن میں بھی اسی علت کے وجود کا امکان ہے، بہر حال مخصِص معلوم کی صورت میں بھی علت متحدہ موجودہ کی بنا پر مزید افراد کی تخصیص کا احتمال پیدا ہو جاتا ہے، جب احتمال تخصیص پیدا ہوگیا تو دلیل ظنی خبر واحد و قیاس کے ذریعے مزید تخصیص درست ہوئی اور متن میں یہی کہا تھا'' یجوز تخصیصہ بخبر الواحد والقیاس ''اس عبارت کے سمجھانے میں بعض اساتذہ سوال و جواب کا عنوان بھی قائم کرتے ہیں۔ مصنفؒ نے کہا'' فاذا قام الدلیل علی تخصیص الباقی یجوز تخصیصہ بخبر الواحد .... ''تو سوال ہوا باقی افراد میں ظنی دلیل سے تخصیص کیوں جائز ہے؟ تو جواب دیا'' وانما جاز ذلک......''

تمرینی سوالات:

س ا: لفظ اور تخصیص کے اعتبار سے عام کی اقسام مع امثلہ تحریر کریں!

س۲: مخصوص منہ البعض کا حکم مکمل تفصیل کے ساتھ لکھئے!

س۳: وامہاتکم اللاتی میں کیا تفصیل ہے؟

س۴: خبر واحد یا قیاس سے عام کی تخصیص کی کوئی ممکنہ صورت ہے؟

س۵: ''بتقدیر ایجاب الضمان کا متعلق کیا ہے؟

۲. فَصْلٌ فِي الْمُطْلَقِ وَالْمُقَيَّدِ: دوسری فصل مطلق ومقید کے بیان میں ہے

ذَهَبَ اَصْحَابُنَا إِلَى اَنَّ الْمُطْلَقَ مِنْ كِتَابِ اللّٰهِ تَعَالَى إِذَا اَمْكَنَ الْعَمَلُ بِإِطْلَاقِهِ فَالزِّيَادَةُ عَلَيْهِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ لَا يَجُوْزُ، مِثَالُهُ فِيْ قَوْلِهِ تَعَالَى: فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ، فَالْمَامُوْرُ بِهِ هُوَ الْغَسْلُ عَلَى الْإِطْلَاقِ، فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ النِّيَّةِ وَالتَّرْتِيْبِ وَالْمُوَالَاةِ وَالتَّسْمِيَةِ بِالْخَبَرِ وَلٰكِنْ يُعْمَلُ بِالْخَبَرِ عَلَى وَجْهٍ لَّا يَتَغَيَّرُ بِهِ حُكْمُ الْكِتَابِ، فَيُقَالُ: الْغَسْلُ الْمُطْلَقُ فَرْضٌ بِحُكْمِ الْكِتَابِ، وَالنِّيَّةُ سُنَّةٌ بِحُكْمِ الْخَبَرِ.

''ہمارے ساتھی (حنفیہ) اس بات کی طرف گئے ہیں کہ کتاب اللہ کا مطلق جب اس کے اطلاق پر عمل ممکن ہو تو اس پر خبر واحد کے ذریعے (تقیید و) زیادتی جائز نہیں، اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے فرمان ''سو تم دھوؤ اپنے چہروں کو'' میں ہے، پس مامور بہ وہ مطلقا دھونا ہے، پھر اس پر نیت، ترتیب، پے درپے اور بسم اللہ پڑھنے کی شرط خبر واحد کی وجہ سے زیادہ نہ کی جائے گی۔ لیکن (سابقہ بیان کردہ اصول کے مطابق) خبر واحد پر اس انداز سے عمل کیا جائے گا، کہ اس سے کتاب اللہ کا مطلق حکم نہ تبدیل ہو، سو تطبیق میں کہا جائے گا مطلقا دھونا کتاب اللہ کے حکم سے فرض ہے اور نیت...... حدیث پاک کے حکم سے سنت ہے''

ترکیب وتحقیق: انّ المطلق من کتاب اللہ جملہ اسمیہ تاویل مفرد ہو کر الی کا مجرور ہے۔ اذا شرطیہ، امکن...... جملہ فعلیہ شرط، ''ف'' جزائیہ، الزیادۃ (مصدر) دونوں متعلقات سے ملکر مبتداء، لا یجوز جملہ فعلیہ خبر، جملہ اسمیہ خبریہ جزا'' ف'' تفصیلیہ، المامور بہ مبتداء اول، ھو مبتداء ثانی الغسل متعلق سے ملکر خبر، ھو مبتداء ثانی خبر سے ملکر جملہ اسمیہ صغریٰ، خبر مبتداء اول کی، مبتداء خبر ملکر جملہ اسمیہ کبریٰ۔ (سورۃ اخلاص میں'' ھو اللہ احد'' کی یہی ترکیب ہے) شرط النیۃ نائب فاعل مؤخر ہے۔ لا یتغیر جملہ وجہ نکرہ کی صفت ہے، الغسل المطلق .... جملہ اسمیہ معطوف علیہ، النیۃ.... جملہ اسمیہ معطوف یا النیۃ کا عطف الغسل مبتداء پر، سنۃ کا عطف فرض خبر پر، معطوف علیہ معطوف ملکر مقولہ، پہلی ترکیب عطف الجملۃ علی الجملۃ اور دوسری ترکیب عطف المفرد علی المفرد کے مطابق ہے۔

توضیح: کتاب اللہ کی بحث میں یہ دوسری ''فصل'' ہے، خاص وعام کے بعد اس میں مطلق ومقید کا بیان ہے، مشترک ومؤول پر مقدم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ مطلق ومقید مشترک ومؤول کی بنسبت قطعی ہے، اور ظاہر ہے قطعی غیر قطعی پر مقدم ہوتا ہے، پھر

مطلق مقدم ہے اس لیے کہ مقید اسی میں قید لگانے سے ہوتا ہے، پہلے مطلق ہوگا تو مقید ہو پائے گا۔ درحقیقت یہ بھی خاص کی اقسام میں سے ہے، اہمیت کی بنا پر الگ ذکر کیا گیا۔

مطلق ومقید کی تعریف: المطلق: هو ما يَدُلُّ على نفس الذات دون خصوص صفاتها ، فتحرير رقبة (المائدہ۸۹، المجادلہ۳) ''مطلق وہ ہے جو صفات کی تخصیص کے بغیر محض ذات پر دلالت کرے، جیسے لفظ ''رقبة'' مطلق ہے''

المقيد: هو ما يدلّ على الذات مع خصوص صفاتها ، كقوله تعالىٰ فتحرير رقبة مومنة (النساء۹۲)

''مقید وہ ہے جو کسی خصوصی صفت کے ساتھ ذات پر دلالت کرے، جیسے رقبہ مومنہ''

مطلق کا حکم، مثال: مصنفؒ نے اس عبارت میں مطلق کا حکم اور پہلی مثال بیان کی ہے۔ عندالاحناف مطلق کا حکم یہ ہے کہ جب تک مطلق کے اطلاق پر عمل کرنا ممکن ہو تو دلیل ظنی خبر واحد وقیاس کے ذریعے زیادتی کرتے ہوئے اسے مقید کرنا جائز نہیں، بلکہ حتی المقدور مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوگا، مثلا سورۃ المائدہ کی آیت ۶ میں ہے ''اے ایمان والو جب تم نماز کا ارادہ کرو تو اپنا چہرہ، ہاتھ کہنیوں سمیت، دھولو اور سر کا مسح کرو اور دونوں پاؤں ٹخنوں سمیت دھولو'' یہ آیتِ وضو ہے یعنی اس میں وضو کا ذکر و حکم ہے، اس میں مطلقا چار چیزوں کا حکم ہے، تین کے دھونے کا اور ایک کے مسح کا، یہ مطلق ہے اس میں کوئی قید و زیادتی مذکور نہیں، اس لیے احناف کے نزدیک وضو کے فرض صرف یہی چار ہیں جن کا مذکورہ آیت مبارکہ میں ذکر ہے۔

دیگر ائمہ کے اقوال: امام شافعیؒ کے نزدیک وضو میں ''نیت وترتیب'' فرض ہے۔ دلیل ''انما الاعمال بالنیات'' (بخاری ۱/۳) یہ بخاری شریف کی پہلی حدیث ہے۔ اس سے نیت کا فرض ہونا ثابت ہے۔ دوسری حدیث پاک میں ہے ''لاتقبل الله صلوة امراحتى يضع الطهور فى مواضعه ، فيغسل وجهه، ثم يديه ...... (تلخیص الحبیر ۱/۲۲۴) اللہ تعالیٰ کسی آدمی کی نماز قبول نہیں فرماتے یہاں تک کہ وہ وضو میں ہر ایک عضو کو اس کی جگہ پر رکھے، سو پہلے چہرہ دھوئے، پھر دونوں ہاتھ...... اس روایت سے ترتیب کا فرض ہونا ثابت ہے۔ ورنہ وضو ادھورا ہونے کی وجہ سے نماز قبول نہ ہوگی۔

امام مالکؒ پے در پے اور مسلسل دھونے کو شرط قرار دیتے ہیں کہ آدمی اتنی تسلسل سے اعضاء وضو دھوئے کہ پہلا عضو خشک نہ ہو پائے کہ دوسرا دھونا شروع کر دے۔ دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا موالات پر مداومت اختیار فرمانا اس کے شرط ہونے کی واضح دلیل ہے، اصحاب ظواہر وضو شروع کرنے سے پہلے ''بسم اللہ'' پڑھنے کو فرض قرار دیتے ہیں۔ دلیل حدیث پاک ہے'' لاوضوء لمن لم يسم اولم يذكر اسم الله '' (ترمذی ۱/۱۳) جس نے اللہ کا نام نہ لیا اس کا وضو نہیں۔ اس سے ''بسم الله'' پڑھنے کا ضروری وفرض ہونا واضح ہے۔ اس طرح نیت وترتیب، موالات، تسمیہ ضروری ٹھہرے۔

جواب: صاحب اصول الشاشیؒ نے مطلق کے حکم کے مطابق یہ جواب دیا ہے کہ قرآن کریم میں فاغسلو.... وامسحو.... مطلق حکم ہیں۔ ان کے ساتھ ترتیب ونیت، موالات وتسمیہ مذکور نہیں۔ اس لیے وضو کے فرض تو وہی چار ہیں جو آیت مبارکہ میں مذکور ہیں۔ ہاں ان احادیث پر عمل کریں گے کہ کتاب اللہ کے مطلق پر زیادتی اور تقیید نہ ہو اور احادیث

بھی ترک نہ ہوں۔ مطلقاً دھونا فرض ہے اور یہ دیگر امور سنت ہیں۔اس طرح بلا تغیر دونوں پر عمل ہوتا رہے گا۔

دیگر جوابات: مصنفؒ کی ذکر کردہ تطبیق و جواب تو ذکر ہو چکا،اس کے علاوہ شراح ومحدثین نے مذکورہ مستدلات کے متعدد جوابات دیے ہیں، حدیث نیت کا جواب یہ ہے کہ اس سے صحت وضو مراد نہیں ثواب وضو مراد ہے۔'' **انما ثواب الاعمال بالنیات** '' چنانچہ بدن، کپڑے، جگہ کا پاک ہونا، ستر کا ڈھانکنا، قبلہ رخ ہونا بغیر نیت کے درست ہیں، اگر صحت و درستگی عمل مراد ہوتی تو یہاں بھی نیت فرض ہوتی، حالانکہ شوافع ان چیزوں میں نیت کی فرضیت کے قائل نہیں، اس لیے وضو میں بھی یہ فرض نہیں۔امام شافعیؒ کی دوسری حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے، مزید یہ کہ ابوداؤد میں ہے دوران وضو آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے مسح رہ گیا۔تو وضو سے فراغت کے بعد مسح فرمایا۔ترتیب فرض ہوتی تو وضو کا اعادہ فرماتے۔

امام مالکؒ کی دلیل کا جواب تو یہ ہے کہ صرف مداومت سے موالات کا شرط ہونا ثابت نہیں ہوتا۔جیسا کہ'' رمضان المبارک'' کے آخری عشرے کے اعتکاف پر مداومت فرمائی حتیٰ کہ ایک سال کی قضاء بھی فرمائی پھر بھی اعتکاف سنت ہے۔شرط و واجب نہیں، اسی طرح موالات شرط نہیں، وجوب و شرط اس مداومت سے ثابت ہوتا ہے، جہاں ترک عمل پر نکیر فرمائی ہو،صرف مداومت دلیل وجوب نہیں۔

اصحاب ظواہر کی دلیل کا جواب حاشیۃ الترمذی میں ہے'' **هذه الصيغة حقيقة فى نفى الشئى،و تطلق على نفى كماله،وهٰهنا محمولة على نفى الكمال،خلا فالا هل الظاهر ......** '' یہ لفظ درحقیقت کسی چیز کی نفی کے لیے آتا ہے، اور کمال کی نفی پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے، یہاں زیر بحث حدیث میں کمال کی نفی پر محمول ہے، اہل ظواہر کا اختلاف ہے، اب واضح ہو گیا کہ یہ کمال کی نفی پر محمول ہے، وضو اس کے بغیر بھی صحیح ہو سکتا ہے۔

خلاصۃ المقال: یہ تمام تر بحث فرض و شرائط اور وجوب کے متعلق ہے ورنہ سنت کے طور پر ان کا اہتمام و معمول ہونا چاہیے اس میں کوئی اختلاف نہیں، کیونکہ یہ امور آیت سے یا حدیث متواتر سے ثابت نہیں اس لیے مطلق پر زیادتی کر کے انہیں فرض قرار نہیں دیا جا سکتا۔

سوال: یہاں ایک اور اشکال کیا جا سکتا ہے کہ جس طرح'' **لا صلوٰة الا بفاتحة الكتاب** '' (بخاری ۱/۱۰۴) کی تطبیق میں خبر واحد کی وجہ سے وجوب ثابت کیا تھا تو یہاں بھی آیت سے فرض اور حدیث سے وجوب ثابت کریں؟

جواب: اس کا دوٹوک جواب یہ ہے کہ وضو میں واجب ہیں ہی نہیں وجہ اس کی یہ ہے کہ غیر مقصودہ عبادت میں واجب نہیں ہوتے ،اس لیے مذکورہ تطبیق بجا و برمحل ہے، سابقہ تطبیق مشکل ہے۔

وَكَذٰلِكَ قُلْنَا فِىْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى: اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِىْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ، اِنَّ الْكِتَابَ جَعَلَ جَلْدَ الْمِائَةِ حَدًّا لِلزِّنَا، فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ التَّغْرِيْبُ حَدًّا لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ: اَلْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيْبُ عَامٍ، بَلْ يُعْمَلُ بِالْخَبَرِ عَلٰى وَجْهٍ لَّا يَتَغَيَّرُ بِهٖ حُكْمُ الْكِتَابِ، فَيَكُوْنُ

اَلْجَلْدُ حَدًّا شَرْعِيًّا بِحُكْمِ الْكِتَابِ، وَالتَّغْرِيبُ مَشْرُوعًا سِيَاسَةً بِحُكْمِ الْخَبَرِ.

''اوراسی طرح ہم (احناف ؒ) نے کہا اللہ تعالیٰ کے فرمان میں ''زنا کرنے والی عورت زنا کرنے والا مرد سو ان دونوں میں سے ہر ایک کو سوکوڑے حد لگاؤ'' بلاشبہ کتاب اللہ نے زنا کی حد سوکوڑے مقرر کردی ہے، پھر اس پر حد کے طور پر ایک سال جلاوطنی زیادہ نہ کی جائے گی، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کی وجہ سے ''کہ غیر شادی شدہ مرد غیر شادی شدہ عورت سے زنا کرے تو سوکوڑے اور ایک سال جلاوطنی ہے'' بلکہ خبر واحد پر اس انداز سے عمل کریں گے کہ کتاب اللہ پر زیادتی نہ ہو، سو نتیجہ یہ ہے کہ کتاب اللہ کے حکم سے شرعی حد تو سوکوڑے ہوگی، اور جلاوطنی خبر واحد کے حکم سے انتظامی مصلحت کے تحت جائز ہوگی''

ترکیب و تحقیق: کذلک متعلق مقدم قلنا کے، فی قولہ قول مقولہ ملکر مجرور متعلق قلنا کے، قلنا اپنے فاعل و متعلقین سے ملکر قول، انّ الکتاب .... جملہ مقولہ، فرق ملحوظ رہے کہ قولہ مصدر کا مقولہ آیت کریمہ ہے، اور قلنا کا مقولہ انّ سے پورا جملہ ہے، التغریب نائب فاعل مؤخر، حدا مفعول لہ، فیکون کے بعد والے اسم وخبر میں حرف عطف ایک اور معطوف علیہ معطوف دودو ہیں۔

توضیح: اس عبارت میں مصنف ؒ نے مطلق کی دوسری مثال بیان کی ہے، حاصل مثال ومسئلہ یہ ہے کہ اگر غیر شادی شدہ مرد و عورت سے حرکت شنیعہ وقبیحہ زنا سرزد ہو جائے تو سورہ النور کی مذکورہ آیت دو۲ میں اس کی حد اور سزا سو سوکوڑے ہیں۔

مسلک احناف ؒ: غیر شادی شدہ زنا کے مرتکب مرد وعورت کی حد ایک سوکوڑے ہیں، دلیل آیت مبارکہ ہے، جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک غیر محصن زانی مرد وعورت کی حد سوکوڑے اور ایک سال جلاوطنی ہے، دلیل متن میں مذکورہ حدیث ہے، یہ انہیں الفاظ کے ساتھ مسند الشافعی میں موجود ہے، کتاب الحدود مسلم ۲/ ۶۵ و ترمذی ۱۲؍۶۵ میں '' البکر بالبکر جلد مائۃ و نفی سنۃ'' کے الفاظ ہیں۔

جواب: مصنف ؒ نے سابقہ اصول کے مطابق یہاں بھی تطبیق دی ہے کہ جو حد قرآن پاک میں ذکر ہے وہ مطلق ہے، اس کے ساتھ جلاوطنی کی قید کا ذکر نہیں، اس لیے حدیث پاک کے ذریعے اس پر زیادتی نہیں کریں گے، بلکہ یوں تطبیق دیں گے کہ حد میں کمی زیادتی تو بالکل نہ کریں گے، ہاں قاضی انتظامی مصلحت اور زانی کی اصلاح کے لیے معاشرے سے اسے الگ رکھنے اور جلاوطنی کو مفید وضروری سمجھے تو فیصلہ دے سکتا ہے، لیکن اسے حد کا حصہ قرار نہ دیں بلکہ مزید و اضافی مصلحت کی بنا پر جلاوطنی (و حبس) کی سزا بھی دے سکتا ہے۔

تنبیہ: یہ جو سزا گذری غیر محصن زنا کے مرتکب مرد وعورت کی ہے، اگر محصن یعنی شادی شدہ سے یہ گناہ سرزد ہو اور شرعی دلائل و تقاضوں کے مطابق ثابت ہو جائے تو اس کی سزا رجم وسنگساری ہے، یہ بھی ملحوظ رہے کہ زنا کی حد کے ذکر میں والزانیۃ و الزانی ...... و... عورت کا ذکر پہلے ہے، اس لیے کہ منبع شہوت ہے اور چوری کی حد کے ذکر میں والسارق والسارقہ

.... مرد کا ذکر ہے کہ قوت وجرأت اس میں ہے، زنا میں شہوت وخیانت اور چوری میں قوت ودناءت کار فرما ہوتی ہے۔

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهُ تَعَالٰى :وَلْيَطَّوَّفُوْا بِالْبَيْتِ الْعَتِيْقِ، مُطْلَقٌ فِيْ مُسَمَّى الطَّوَافِ بِالْبَيْتِ، فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ الْوُضُوْءِ بِالْخَبَرِ، بَلْ يُعْمَلُ بِهٖ عَلٰى وَجْهٍ لَا يَتَغَيَّرُ بِهٖ حُكْمُ الْكِتَابِ بِاَنْ يَكُوْنَ مُطْلَقُ الطَّوَافِ فَرْضًا بِحُكْمِ الْكِتَابِ ،وَالْوُضُوْءُ وَاجِبًا بِحُكْمِ الْخَبَرِ ،فَيُجْبَرُ النُّقْصَانُ اللَّازِمُ بِتَرْكِ الْوُضُوْءِ الْوَاجِبِ بِالدَّمِ .

''اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان'' چاہیے کہ قدیم گھر کا طواف کریں، بیت اللہ کے طواف کے بیان میں مطلق ہے، اس پر خبر واحد کے ذریعے وضو کی شرط زیادہ نہ کی جائے گی، بلکہ اس انداز سے عمل کیا جائے گا کہ کتاب اللہ کا حکم تبدیل نہ ہو، تطبیق کی صورت یہ ہے کہ مطلق طواف تو فرض رہے کتاب اللہ کے حکم کے مطابق اور وضو واجب ہو خبر واحد کے حکم سے، پھر واجب وضو کو چھوڑنے سے جو نقص لازم آیا تو اسے دم (جنایت) سے پورا کیا جائے گا''

ترکیب وتحقیق: قولہ مصدر اپنے متعلق مقدم ومقولہ سے ملکر مبتداء، مطلق اسم مفعول متعلق سے ملکر خبر، جملہ اسمیہ خبریہ۔

توضیح: یہ تیسری مثال کا بیان ہے، سورۃ الحج کی آیت انتیس میں ہے کہ ''قدیم گھر'' کا طواف کریں، یہ مطلق ہے اس میں طہارت یا عدم طہارت یعنی وضو کا ذکر نہیں، صاحب نور الانوار کی تصریح وتوجیہ کے مطابق سات چکر اور حجر اسود سے ابتداء (وتکمیل) کو خبر مشہور کی وجہ سے شرط قرار دیا گیا، ظاہر ہے خبر مشہور سے تقیید وزیادتی درست ہے۔ جب کہ طواف کے لیے باوضو ہونے کا ذکر خبر واحد میں ہے۔ حدیث پاک یہ ہے'' الطواف بالبیت کالصلوٰۃ ولکن احلّ اللّٰہ المنطق فیہ فمن تکلّم فیہ یقول خیرا '' (مستدرک حاکم ۱/۴۵۹) بیت اللہ کا طواف نماز کی طرح ہے، لیکن اس میں اللہ تعالیٰ نے بولنے کو جائز قرار دیا ہے، سو جو بھی بات کرے تو بھلی کہے۔ اس تمثیل ومماثلت قرار دینے سے معلوم ہوا جس طرح نماز کے لیے وضو ضروری ہے اس طرح طواف کے لیے بھی وضو شرط ہے۔ اسی کے پیش نظر امام شافعیؒ وضو طواف کے لیے شرط (بالفاظ دیگر فرض) قرار دیتے ہیں، حنفیہ کا قول یہ ہے کہ خبر واحد سے زیادتی درست نہیں اس لیے وضو شرط (وفرض) نہیں۔

جواب: سابقہ اصول کے مطابق مصنفؒ نے یہ تطبیق دی ہے کہ آیت کریمہ کی رو سے طواف تو حج کا رکن وفرض ہے، باقی وضو واجب ہے، ثمرۂ اختلاف یہ ہوگا کہ بے وضو طواف کیا تو امام شافعیؒ کے نزدیک شرط مفقود ہونے کی وجہ سے اعادہ طواف ضروری ہوگا، جب کہ احناف کے نزدیک طواف ہو گیا، ترک واجب کی وجہ سے دم دینا ہوگا، یہ طواف زیارت کا حکم ہے۔ طواف قدوم اور طواف الوداع فرض نہیں بلکہ طواف قدوم سنت ہے۔ اور طواف الوداع واجب ہے، عمرے کا طواف فرض ہے (احکام و ارکان اور مفصل طریقہ حج وعمرہ کے لیے مولف محترم کی تالیف ''تبیان الحج'' ہر عازم حج کے لیے بہترین ساتھی اور نادر ونایاب تحفہ، مکتبہ المقیت شائع کر چکا ہے)

البیت العتیق : بیت اللہ شریف کو بیت العتیق کہنے کی متعدد وجوہات ہیں جو روح المعانی، الرازی، خازن، قرطبی ودیگر

کتب تفسیر میں مفصل مذکور وموجود ہیں۔ ۱۔عتیق بمعنی قدیم ہے اور بتصریح قرآنی ''ان اول بیت وضع للناس للذی ببکۃ مبارکا.......... '' یہ سب سے پہلا گھر ہے اس لیے قدیم گھر کہا گیا ہے۔ ۲۔عتیق عتق بمعنی آزاد کرنا سے ہے، پہلی تقریر یہ ہے کہ فعیل بمعنی مفعول ہے مثل جریح، بمعنی مجروح، مفہوم یہ ہے کہ جبابرۃ اور سرکشوں کے آہنی واروں اور حملوں سے اللہ تعالیٰ نے اسے آزاد ومحفوظ فرمایا ہے۔ چنانچہ قصہ اصحاب فیل اس کی بیّن دلیل ہے۔ ۳۔ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ عتیق بمعنی عاتق آزاد کرنے والا ہے، اس طرح کہ بیت اللہ کی زیارت، طواف، حج، عمرہ، حاضری تقبیل واستلام بخشش اور دوزخ کی آگ سے خلاصی ونجات کا سبب ہیں، اس لیے عتیق کہا گیا آتش دوزخ سے آزادی دلانے والا گھر۔

وَ كَذٰلِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى: وَارْكَعُوْا مَعَ الرّٰكِعِيْنَ، مُطْلَقٌ فِيْ مُسَمَّى الرُّكُوْعِ ،فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ التَّعْدِيْلِ بِحُكْمِ الْخَبَرِ وَلٰكِنْ يُعْمَلُ بِالْخَبَرِ عَلٰى وَجْهٍ لَّا يَتَغَيَّرُ بِهٖ حُكْمُ الْكِتَابِ، فَيَكُوْنُ مُطْلَقُ الرُّكُوْعِ فَرْضًا بِحُكْمِ الْكِتَابِ وَالتَّعْدِيْلُ وَاجِبًا بِحُكْمِ الْخَبَرِ

''اوراسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان ''تم رکوع کرو رکوع کرنے والوں کے ساتھ'' رکوع کے بیان میں مطلق ہے، سواس پر خبر واحد کے حکم سے تعدیل کی شرط زیادہ نہ کی جائے گی، لیکن خبر واحد پر اس طریقے سے عمل کیا جائے گا کہ کتاب اللہ کے حکم میں اس کی وجہ سے تبدیلی نہ ہو، تو مطلق رکوع تو کتاب اللہ کے حکم سے فرض ہوا اور ہر رکن کو صحیح کامل سنت کے مطابق اطمینان سے ادا کرنا واجب ہے خبر واحد کے حکم سے''

ترکیب وتحقیق: اس عبارت کی ترکیب بعینہ سابقہ مثال کے جملوں کے مثل ہے۔

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے چوتھی مثال بیان کی ہے، سورۃ البقرۃ کی آیت ۴۳ میں ہے ''وار کعو مع الراکعین'' ترمذی ۱/۶۷ میں ہے سیدنا خلاد بن رافعؓ نے مسجد نبوی میں آکر نماز پڑھی، جس میں تعدیل ارکان یعنی ہر رکن وعمل کی ادائیگی بالاطمینان کا لحاظ نہ رکھ سکے، نماز سے فارغ ہوکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوکر سلام کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیتے ہوئے فرمایا: ارجع فصلّ فانک لم تصلّ .... ثم ارکع حتیٰ تطمئنّ راکعا، ثم ارفع حتیٰ تعتدل قائما، ثم اسجد حتیٰ تطمئنّ ساجدا .... افعل ذلک فی صلوتک کلّھا۔ (ترمذی ۱/۶۷) آیت کریمہ میں مطلق رکوع کا حکم ہے، حدیث مبارک میں تعدیل واطمینان کا حکم ہے، امام شافعیؒ اور امام ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ رکوع اور تعدیل دونوں فرض ہیں۔ طرفینؒ کے نزدیک رکوع، سجود تو فرض ہیں اور تعدیل واجب ہے۔

جواب: سابقہ اصول کے مطابق صاحب اصول الشاشیؒ نے تطبیق دی ہے کہ مطلق پر زیادتی نہ ہو اور خبر واحد پر عمل بھی ہوجائے۔

سوال: نماز میں واقع ہونے والی اور پیش آمدہ اغلاط کی بہت تفصیل ہے، بسہولت یہ کہا جاتا ہے کہ فرض کے ترک پر نماز باطل، تاخیر فرض یا ترک واجب پر سجدہ سہو لازم آتا ہے تو کیا ترک تعدیل پر سجدہ سہو واجب ہوگا یا نہیں؟

جواب: اس کا جواب آگے متن کے صفحہ ۴۲ پر اور زیر نظر شرح کے صفحہ...... پر مذکور ہے، اِذَا تَرَكَ تَعْدِيْلَ الْاَرْكَانِ فِيْ

بَابِ الصَّلٰوۃِ لَایُمْکِنُ تَدَارُکُهٗ بِالْمِثْلِ ،اِذْلَامِثْلَ لَهٗ عِنْدَ الْعَبْدِ فَسَقَطَ حاصل جواب یہ ہے کہ مذکورہ مسلّم اصول کے مطابق تعدیلِ واجب کے ترک پر سجدہ سہو واجب ہونا چاہئے ،لیکن اس کی مثل نہ ہونے کی وجہ سے ساقط ہے،اس لئے تعدیل واطمینان فی الارکان کا اہتمام ضروری ہے ورنہ سجدہ سہو سے تلافی نہ ہو سکے گی اور بذمہ گناہ لازم رہے گا۔

وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا: یَجُوْزُ التَّوَضِّیْ بِمَاءِ الزَّعْفَرَانِ، وَبِکُلِّ مَاءٍ خَالَطَهٗ شَیْءٌ طَاهِرٌ فَغَیَّرَ اَحَدَ اَوْصَافِهٖ، لِاَنَّ شَرْطَ الْمَصِیْرِ اِلَی التَّیَمُّمِ عَدَمُ مُطْلَقِ الْمَاءِ، وَهٰذَا قَدْ بَقِیَ مَاءٌ مُطْلَقًا، فَاِنَّ قَیْدَ الْاِضَافَةِ مَا اَزَالَ عَنْهُ اِسْمَ الْمَاءِ بَلْ قَرَّرَهٗ، فَیَدْخُلُ تَحْتَ حُکْمِ مُطْلَقِ الْمَاءِ، وَکَانَ شَرْطُ بَقَائِهٖ عَلٰی صِفَةِ الْمُنَزَّلِ مِنَ السَّمَاءِ قَیْدًا لِهٰذَا الْمُطْلَقِ، وَبِهٖ یُخْرَجُ حُکْمُ مَاءِ الزَّعْفَرَانِ وَالصَّابُوْنِ وَالْاُشْنَانِ وَاَمْثَالِهٖ .

"اور اسی اصول پر (کہ مطلق پر زیادتی نہ کی جائے) ہم نے کہا: زعفران کے پانی اور ہر ایسے پانی سے وضو جائز ہے جس میں کوئی پاک چیز ملی ہو، کہ اس نے اس کی (تین) اوصاف میں سے کسی ایک کو بدل دیا ہو، اس لیے کہ تیمّم کی طرف رجوع کے لیے مطلق پانی کا نہ ہونا شرط ہے، اور تحقیق یہ تو مطلق پانی باقی (وموجود) ہے، سو اضافت کی قید نے اس سے پانی کا نام زائل نہیں کیا بلکہ اس نے اسے پکا کر دیا، پس وہ داخل رہے گا مطلق پانی کے حکم کے تحت، اور اس کے منزل من السماء والی حالت پر باقی رہنے کی شرط لگانا تو اس مطلق کو مقید کرنا ہے، اسی تفصیل وتفریع سے نکالا جائے گا زعفران، صابن، اشنان (کھار، سرف) کے پانی کا حکم اور ان جیسی دیگر پاک چیزوں کا حکم"

ترکیب وتحقیق: خالطہ شئی طاہر جملہ فعلیہ ماءٍ نکرۃ کی صفت ہے، الماء الجنس خرج کا فاعل مؤخر ہے۔ باقی ترکیب کما سبق ہے۔

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے سابقہ اصول پر تفریع کے طور پر ماء زعفران اور ماء الصابون سے وضو کی صحت وجواز کا حکم بیان کیا ہے، سورۃ المائدہ کی آیت ۶ میں ہے "فلم تجدو ماء فتیمّموا صعید طیّبا" سو تم پانی نہ پاؤ تو پاک مٹی سے تیمّم کرلو۔

امام مالکؒ وشافعیؒ کا قول واستدلال: ان حضرات کا کہنا ہے کہ مذکورہ آیت میں لفظ ماء مطلق ہے، اس لئے اگر کسی کے پاس مطلق وخالص پانی نہ ہو، زعفران یا صابن ملا ہوا پانی ہو تو اس کو تیمّم کرنا درست ہے، کیونکہ اس کے پاس مطلق پانی نہیں جس کا آیت کریمہ میں ذکر ہے۔ یعنی ان کے نزدیک زعفران یا صابن کے پانی کے ہوتے ہوئے تیمّم درست ہے۔

احنافؒ کا قول: جیسے ترجمہ سے واضح ہے کہ احنافؒ کے نزدیک وہ پانی جس میں زعفران یا صابن یا کوئی اور پاک چیز (مثلاً چینی، رنگ، نیل، روح افزا وغیرہ) ملا دیا گیا تو اس سے دوسرا پانی نہ ہوتے ہوئے وضو جائز ہے، اسی طرح مذکورہ پانی کے ہوتے ہوئے تیمّم درست نہ ہوگا، لانّ شرط المصیر .... سے اس کی دلیل وتعلیل کا بیان ہے کہ تیمّم کی طرف رجوع کی اجازت تو اس شرط پر ہے کہ مطلق پانی نہ ہو زیر بحث صورت میں تو پانی موجود ہے؟

سوال: اس پر قول اول والے حضرات نے یہ شبہ پیش کیا ہے کہ "ماء زعفران ، ماء صابون" تو مطلق پانی نہیں بلکہ اضافت کے ساتھ مقید ہے، حالانکہ قرآن کریم میں مطلق پانی کا ذکر ہے۔

جواب: فانّ قید الاضافة .... سے اسی وضاحت وجواب کی طرف اشارہ ہے کہ ماءزعفران، ماءصابون اضافت کے باوجود بھی ماء مطلق ہیں، یہ اضافت تقیید نہیں بلکہ اضافت تعریف ہے، اس کی نظیر، ماء السحر ، ماء البئر، ماء العین ہیں، ہم دریافت کر سکتے ہیں کہ کنویں، سمندر، نہرو دریا، چشمے کے پانی سے وضو درست ہے یا نہیں، کیا ان پانیوں کے ہوتے ہوئے تیمّم کی اجازت ہوسکتی ہے؟ جواب ملتا ہے کہ ان پانیوں سے وضو جائز ہے، تیمّم کی اجازت نہیں حالانکہ یہ بھی مرکب اضافی اور بقول شما اضافت سے مقید ہیں؟ حاصل کلام یہ ہے کہ یہ اضافت تعریفی ہے اضافتِ تقییدی نہیں، اس لیے اس نے مقید نہیں کیا بلکہ مقرر و پختہ اور واضح کر دیا۔

اضافت کی دوسری قسم: اضافتِ تقییدی ہے جیسے ماء الورد، ماء الشجر ، ماء العنب ، ماء التفاح ، یہ مقید ہیں، ان سے وضو درست نہیں، ان کی موجودگی میں تیمّم کی اجازت ہوتی ہے، عرف ولغت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ کہ ماء الزعفران کو مطلق پانی کا حکم دیا جاتا ہے۔ مثلاً کسی سے کہا پانی لاؤ اور وہ زعفران ملا پانی لے آیا تو اسے تعمیل حکم کرنے والا سمجھا جاتا ہے، ہاں عرق گلاب یا تربوز کا پانی لایا تو یہ تعمیل حکم تصور نہ ہوگی، اس لیے ثابت ہوا کہ اضافت کے باوجود بھی زیر بحث دونوں پانی مطلق رہیں گے، دوسرا پانی نہ ہوتے ہوئے ان سے وضو درست اور تیمّم کی اجازت نہ ہوگی۔

وَخَرَجَ عَنْ هٰذِهِ الْقَضِيَّةِ الْمَاءُ النَّجِسُ بِقَوْلِهِ تَعَالٰى: وَلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ ،وَالنَّجِسُ لَا يُفِيْدُ الطَّهَارَةَ،وَبِهٰذِهِ الْإِشَارَةِ عُلِمَ اَنَّ الْحَدَثَ شَرْطٌ لِوُجُوْبِ الْوُضُوْءِ فَإِنَّ تَحْصِيْلَ الطَّهَارَةِ بِدُوْنِ وُجُوْدِ الْحَدَثِ مَحَالٌ .

"اور اس بحث سے نکل گیا نجس پانی اللہ تعالیٰ کے فرمان کی وجہ سے "لیکن ان کا مقصود ہے کہ تمھیں پاک کر دیں" اور ظاہر ہے نجس پانی طہارت و نظافت کا فائدہ نہیں دیتا، اسی اشارہ سے یہ بھی جان لیا گیا کہ وضو کے واجب ہونے کے لیے حدث (بے وضو ہونا) شرط ہے، اس لیے کہ حدث کے بغیر پاکی حاصل کرنا محال ہے"

ترکیب وتحقیق: بِھٰذِہِ الاِشَارَۃِ علم ماضی مجہول کا متعلق مقدم ہے، ان الحدث جملہ اسمیہ بتاویل مفرد ہو کر اس کا نائب فاعل ہے۔

توضیح: عبارت کے اس مختصر حصے میں شوافع کی طرف سے واردشدہ اشکال کا جواب اور ایک نکتے کا بیان ہے، سوال کا حاصل یہ ہے کہ سابقہ تقریر سے واضح ہوا کہ "ماء الزعفران ، ماء الصابون" میں اضافتِ تعریفی ہے، اس سے پانی مقید نہیں ہوتا بلکہ مطلق ہی رہتا ہے، تو پھر عرض ہے کہ ماء النجس میں بھی اضافت تعریفی ہے تو اس سے بھی وضو درست ہو ولا قائل به احد؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ سابقہ بحث بحالھا درست اور مسلّم ہے، باقی رہا ماء نجس تو اسکا حکم اسی آیت کے دوسرے جملے میں ہے، اللہ تعالیٰ نے جو تمہیں وضو اور تیمّم کا حکم دیا ہے اس سے مقصود تمہاری طہارت ہے، اور ظاہر ہے بھلے اضافت واطلاق

کی کوئی بھی قسم ہو" ماء نجس " سے طہارت حاصل نہیں ہوسکتی اس لیے ماءِ نجس سے وضو کی اجازت نہیں ہوسکتی ماءِ نجس سے وضو نہ ہونا وضاحت واضافت کی وجہ سے نہیں بلکہ اس جملے کی وجہ سے ناپاک ہونے کی بناء پر ہے۔

دوسری بات اشارۃ النص کے طور پر یہ ثابت ہوئی کہ وضو اس شخص پر واجب ہوگا جس کو حدث لاحق ہوئی ہو اور بے وضو ہو کیونکہ طہارت تو جب حاصل ہوگی کہ پہلے بے وضو ہو تو معلوم ہوا با وضو شخص پر دوبارہ وضو کرنا واجب نہیں، اس لیے طہارت پر طہارت حاصل کرنا تحصیل حاصل ہے جو محال ہے یہی حاصلِ مقال ہے۔(ہاں وضو پر دوبارہ وضو کرنا قربت کے لئے ہوتا ہے طہارت کے لئے نہیں)

تنبیہ: مطلق پانی کی تعریف میں امام شافعیؒ نے یہ شرط قرار دی ہے کہ وہ آسمان سے نازل شدہ حالت وکیفیت پر رہے، یہ درست نہیں مطلق پانی وہ ہے جس میں اوصاف ثلثہ (رنگ، بو، مزہ) باقی ہوں یا ان میں سے اکثر باقی ہوں۔

قَالَ اَبُو حَنِيفَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ: اَلْمُظَاهِرُ إِذَا جَامَعَ امْرَأَتَهُ فِي خِلَالِ الْإِطْعَامِ لَا يَسْتَأْنِفُ الْإِطْعَامَ، لِاَنَّ الْكِتَابَ مُطْلَقٌ فِي حَقِّ الْإِطْعَامِ، فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ عَدَمِ الْمَسِيْسِ بِالْقِيَاسِ عَلَى الصَّوْمِ بَلِ الْمُطْلَقُ يَجْرِىْ عَلٰى إِطْلَاقِهٖ وَالْمُقَيَّدُ عَلٰى تَقْيِيْدِهٖ.

"امام ابوحنیفہؒ نے کہا: ظہار کرنے والا مرد جب کھلانے کے درمیان اپنی (ظہار کی ہوئی) بیوی سے جماع کرے تو نئے سرے سے نہ کھلائے گا، اس لیے کہ کتاب اللہ کھلانے کے حق میں مطلق ہے، سو روزوں پر قیاس کرتے ہوئے نہ چھونے کی شرط اس پر زیادہ نہ کی جائے گی، بلکہ مطلق (اطعام) اپنے اطلاق پر جاری وزیرِ عمل ہوگا اور مقید (صوم) اپنی تقیید پر معمول بہا رہے گا"

ترکیب وتحقیق: قال ابوحنیفۃؒ جملہ فعلیہ قول، المظاہر مبتداء، اذا شرطیہ، جامع جملہ فعلیہ شرط، لا یستانف معروف فاعل ضمیر اور، الا طعام مفعول، لان تاویل مفرد ہو کر متعلق سے مل کر، جملہ فعلیہ جزاء، فلا یزاد........ جملہ معطوف علیہ ہے۔ اس کا نائب فاعل شرط........ ہے، بل کے بعد والا جملہ معطوف ہے۔

توضیح: اس عبارت میں چھٹی تفریع کا بیان ہے، صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شوہر اپنی صاحب فراش بیوی سے کہے: "انت علی کظہر امی، مثل امی، اور ظہار کی نیت ہو تو بیوی اس پر حرام ہو جاتی ہے اب اس کو حلال کرنے کے لیے کفارہ ظہار ادا کرنا ہوتا ہے، مختصر اً ظہار کا مفہوم یہ ہے کہ شوہر اپنی زوجہ کو محرمات ابدیہ، ماں، بہن، بیٹی........ کے ساتھ تشبیہ دے، پھر احترام کی نیت ہوئی تو ظہار نہ ہوگا، ہاں ظہار کی نیت کر لی یا تھی تو پھر ظہار ہوگا۔

ظہار کا کفارہ: ظہار اور کفارہ ظہار کا ذکر ہم اٹھائیسویں پارے کی تفسیر میں پڑھیں گے ان شاء اللہ۔ سورۃ المجادلۃ کی ابتدائی آیات میں دور جاہلیت کی رسوم بد کا ذکر پھر اس کی اصلاح کا تذکرہ موجود ہے، آیت کریمہ یہ ہے" **والذین یظاهرون من نسائهم ثم یعودون لما قالوا فتحریر رقبة من قبل ان یتماسا ذلکم توعظون به والله بما تعملون خبیر،**

فمن لم یجد فصیام شهرین متتابعین من قبل ان یتما سّا، فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکینا ذلک لتؤمنوا بالله و رسوله و تلک حدود الله وللکافرین عذاب الیم ''(مجادلہ ۳،۴)''اور وہ لوگ جو اپنی بیویوں سے ظہار کرلیں پھر اپنی بات سے رجوع کریں تو ایک دوسرے کو چھونے سے پہلے (کفارہ میں) غلام آزاد کریں اسی کی تمہیں نصیحت کی جاتی ہے، اور تم جو عمل کرتے ہو اللہ اس سے باخبر ہیں، (دوسری صورت) پھر جو ظہار کرنے والا غلام آزاد کرنے کے لیے کچھ نہ پائے تو دو ماہ مسلسل روزے رکھے ایک دوسرے کو چھونے سے پہلے، (تیسری صورت) سو جو اس کی بھی طاقت نہ رکھے تو ساٹھ مسکینوں کو (دو وقت) کھانا کھلائے یہ حکم اس واسطے ہے کہ تم اللہ اور اس کے رسول پر پختہ یقین پر جمے رہو یہ اللہ تعالیٰ کی طے کردہ حدود ہیں، منکروں کے لیے دردناک عذاب ہے۔''

مذکورہ آیات میں کفارہ ظہار کی تین صورتیں مذکور ہیں، ا۔ غلام آزاد کرنا ۲۔ دو ماہ مسلسل روزے رکھنا ۳۔ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا۔ پہلی دو کے ساتھ ''من قبل ان یتماسّا '' کی قید مذکور موجود ہے، جن کا حاصل یہ ہے کہ غلام آزاد کرنے سے پہلے اور دو ماہ مسلسل بلا فصل روزے پورے ہونے سے پہلے بیوی سے جماع نہیں کرسکتا۔ ''یتماسّا'' تفاعل سے تثنیہ کے صیغے سے اشارہ کردیا کہ جماع دونوں کا فعل ہے، صرف شوہر کا نہیں کہ وہ تو بچے اور بیوی بچنے کی کوشش نہ کرے، بلکہ دونوں احتیاط کریں کہ حدود اللہ کی پاسداری رہے۔ ورنہ ''عذاب الیم '' کی وعید شدید آگے موجود ہے۔ تیسری صورت میں ہے'' فاطعام ستین مسکینا '' ساٹھ محتاجوں کو کھانا کھلانا، اس کے ساتھ ''من قبل ان یتماسّا '' نہ چھونے کی قید مذکور نہیں، اس لیے امام ابو حنیفہؒ نے کہا ہے: کہ آخری صورت جب مطلق ہے، یعنی نہ چھونے کی قید اس میں نہیں تو ہم اسے مطلق رکھیں گے کہ پہلے دو مقید وہ اپنی تقیید پر جاری ہوں گے، اور آخری مطلق اپنے اطلاق پر۔ مثلاً غلام خرید کر آزاد کرنے کے لیے رقم بھیج دی اور اس کی خرید و آزاد کرنے سے پہلے جماع کیا تو گناہ گار ہوگا۔ اسی طرح بیس روزے رکھے تھے اس دوران جماع کیا تو گناہ گار ہوگا۔ استغفار و توبہ لازم اور نئے سرے سے روزے رکھے گا۔ اگر چالیس ضرورت مندوں کو کھلا دیا دیگر بیس نے ابھی نہ کھایا تھا کہ یہ بیوی کے پاس چلا گیا اور جماع کیا تو باقیوں کو کھلانا فرض ہے، از سر نو اعادہ کی ضرورت نہیں۔

دیگر کا مسلک: امام مالکؒ، شافعیؒ، احمدؒ، احناف میں سے امام محمدؒ کے نزدیک اس کو بھی پہلے دو پر قیاس کریں گے، اور مکمل ساٹھ مسکینوں کو کھلانے سے پہلے جماع کی اجازت نہ ہوگی، حالانکہ اگر قیاس مقصود و مطلوب اور معمول ہوتا تو پھر ''من قبل ان یتماسّا '' صرف پہلے ایک کے ساتھ مذکور ہوتا بعد کے دو کو قیاس کرلیا جاتا، دو کے ساتھ ذکر سے مقصود یہ ہے کہ یہاں قیاس پر نہیں صریح پر عمل ہوگا۔ پہلے دو میں تو قید ہے اور تیسرے میں نہیں، یہی اصول ہم نے پڑھا کہ خبر واحد و قیاس سے مطلق کو مقید نہ کیا جائے گا۔

وَكَذٰلِكَ قُلْنَا :اَلرَّقَبَةُ فِيْ كَفَّارَةِ الظِّهَارِ وَالْيَمِيْنِ مُطْلَقَةٌ ،فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ الْإِيْمَانِ بِالْقِيَاسِ عَلٰى كَفَّارَةِ الْقَتْلِ

اسی طرح ہم نے کہا: ظہار و قسم کے کفارے میں غلام آزاد کرنا مطلق ہے، کفارہ قتل پر قیاس کرتے ہوئے اس

پر مومن ہونے کی قید وشرط نہ بڑھائی جائے گی"

توضیح: یہ ساتویں اور آخری تفریع ہے، ترکیب اس طرح کے جملوں کی بارہا گذر چکی ہے۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ قرآن کریم کے اندر قسم، ظہار، قتل خطاء (تینوں) کے لیے کفارے کا حکم ہے کہ ان کے کفارہ میں غلام آزاد کرنا ہے، سورۃ النساء آیت ۹۲ میں ہے۔" ومن قتل مومنا خطاء فتحریر رقبۃ مومنۃ" سورۃ المائدہ آیت ۸۹ میں ہے۔" فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین .... اوتحریر رقبۃ" سورۃ المجادلہ کی آیت ۳ سابقہ مثال میں ہم پڑھ چکے ہیں۔ اب غور کیجئے کفارہ قتل میں تو رقبۃ کے ساتھ صفت وقید کے لیے مومنۃ موجود ہے، اس لیے قتل خطاء کے لیے تو مومن کی گردن آزاد کرنا صراحتہً موجود ہے دیگر دو میں مومنۃ کی قید نہیں، بلکہ "رقبۃ" مطلق ہے، اس لیے قسم وظہار کے کفارے میں اس کی شرط نہ ہوگی۔ پہلی صورت میں مقید اپنی تقیید پر اور بعد کی دوصورتوں میں مطلق اپنے اطلاق پر نافذ وجاری ہوں گے۔

امام شافعیؒ کا قول: امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ تمام کفارات میں مومن غلام آزاد کرنا ضروری ہے قیاس کی بنا پر۔

فَاِنْ قِيْلَ: اِنَّ الْكِتَابَ فِيْ مَسْحِ الرَّاْسِ يُوْجِبُ مَسْحَ مُطْلَقِ الْبَعْضِ، وَقَدْ قَيَّدْتُّمُوْهُ بِمِقْدَارِ النَّاصِيَةِ بِالْخَبَرِ، وَالْكِتَابُ مُطْلَقٌ فِيْ اِنْتِهَاءِ الْحُرْمَةِ الْغَلِيْظَةِ بِالنِّكَاحِ، وَقَدْ قَيَّدْتُّمُوْهُ بِالدُّخُوْلِ بِحَدِيْثِ امْرَأَةِ رِفَاعَةَ. قُلْنَا: اِنَّ الْكِتَابَ لَيْسَ بِمُطْلَقٍ فِيْ بَابِ الْمَسْحِ، فَاِنَّ حُكْمَ الْمُطْلَقِ اَنْ يَّكُوْنَ الْآتِيْ بِاَيِّ فَرْدٍ كَانَ آتِيًا بِالْمَامُوْرِ بِهٖ، وَالْآتِيْ بِاَيِّ بَعْضٍ كَانَ هٰهُنَا لَيْسَ بِآتٍ بِالْمَامُوْرِ بِهٖ، فَاِنَّهٗ لَوْ مَسَحَ عَلَى النِّصْفِ اَوْ عَلَى الثُّلُثَيْنِ لَا يَكُوْنُ الْكُلُّ فَرْضًا، وَبِهٖ فَارَقَ الْمُطْلَقُ الْمُجْمَلَ، وَاَمَّا قَيْدُ الدُّخُوْلِ فَقَدْ قَالَ الْبَعْضُ: اِنَّ النِّكَاحَ فِي النَّصِّ حُمِلَ عَلَى الْوَطْئِ اِذِ الْعَقْدُ مُسْتَفَادٌ مِنْ لَفْظِ الزَّوْجِ وَبِهٰذَا يَزُوْلُ السُّؤَالُ. وَقَالَ الْبَعْضُ: قَيْدُ الدُّخُوْلِ ثَبَتَ بِالْخَبَرِ وَجَعَلُوْهُ مِنَ الْمَشَاهِيْرِ، فَلَا يَلْزَمُهُمْ تَقْيِيْدُ الْكِتَابِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ.

"پھر اگر اعتراض کے طور پر کہا جائے: بلاشبہ کتاب اللہ نے سر کے "مسح" سے مطلق بعض کو واجب کیا ہے حالانکہ تم نے اسے ناصیہ کی مقدار کے ساتھ مقید کیا ہے؟ (دوسرے یہ کہ) کتاب اللہ مطلّقہ مغلظہ کی حرمت کے ختم ہونے میں نکاح کے ساتھ مطلق ہے، حالانکہ تم نے اسے رفاعہؓ کی بیوی کی حدیث کی وجہ سے مقید کیا ہے؟ ہم جواب میں کہیں گے: بے شک کتاب اللہ "مسح" کے بارے میں مطلق نہیں، اس لیے کہ مطلق کا حکم یہ ہے کہ اس کے افراد میں سے کسی فرد کو بجالانے والا پورے مامور بہ کو بجالانے والا ہوتا ہے۔ حالانکہ یہاں بعض کو بجالانے والا پورے مامور بہ کو بجلانے والا نہیں ہوتا۔ کیونکہ جس نے آدھے یا دو تہائی سر کا مسح کیا تو سب فرض نہ ہوگا، اسی تفصیل سے مطلق مجمل سے جدا ہوا۔ بہر حال دخول کی قید! سو تحقیق اس کے جواب میں بعض نے تو کہا: آیت و نص میں لفظ نکاح وطی پر محمول ہے، اس لیے کہ عقد کا معنیٰ لفظ زوج سے حاصل کیا گیا۔ اس تقریر سے سوال زائل

ہوا۔ اور بعض نے کہا: دخول کی قید حدیث پاک سے ثابت ہے اور اسے اخبار مشہورۃ میں سے قرار دیا ہے تو بھی مطلق کو خبر واحد سے مقید کرنا لازم نہ آئے گا''

ترکیب و تحقیق: ان شرطیہ، قیل نائب فاعل سے ملکر قول، انّ مشبہ بالفعل، الکتاب موصوف، فی مسح الراس ظرف مستقر متعلق النازل یا الوارد کے ہوکر الکتاب کی صفت، مرکب توصیفی انّ کا اسم، یوجب جملہ فعلیہ اس کی خبر، انّ اپنے اسم وخبر سے ملکر جملہ اسمیہ معطوف علیہ، وقد قید تموۃ......... جملہ حالیہ۔ واؤ عاطفہ، الکتاب مبتداء، مطلق اسم مفعول متعلقات سے ملکر خبر، جملہ اسمیہ معطوف، معطوف علیہ معطوف ملکر مقولہ، قول مقولہ ملکر فانّ کی شرط، قلنا قول، انّ الکتاب جملہ اسمیہ مقولہ، جملہ قولیہ جزاء، شرط جزاء ملکر جملہ شرطیہ۔ فاء تعلیلیہ و تفصیلیہ، انّ مشبہ بالفعل، حکم المطلق اس کا اسم، اَن ناصبہ، یکون فعل ناقص، لاٰتی متعلق بای فرد سے ملکر اس کا اسم، کان اپنے اسم ضمیر ھو اور خبر سے ملکر جملہ فعلیہ خبریہ ہوکر یکون کی خبر، یکون اسم وخبر سے ملکر جملہ فعلیہ خبریہ تاویل مصدر ہوکر مشبہ بالفعل کی خبر، واو استئنافیہ، الاتی بایّ بعض متعلق سے ملکر مبتداء، کان فعل ناقص ھو ضمیر اسم، ھھنا مفعول فیہ، لیس فعل ناقص، ھو ضمیر اسم، باء زائدہ، اٰتٍ (مثل رامٍ وداعٍ اصل اٰتی تھا) اسم فاعل بالماموربہ متعلق سے ملکر لیس کی خبر، لیس اسم وخبر سے ملکر جملہ شرطیہ مشبہ بالفعل کی خبر، امّا تفصیلیہ شرطیہ، قید الدخول مبتداء قائم مقام شرط، فقد قال جملہ فعلیہ جزاء، اذ جملہ مضاف الیہ سے ملکر فعل مجہول کا مفعول فیہ، بھذا جار مجرور مل کر یزول سے متعلق مقدم، تقیید الکتاب فلا یلزمھم کا فاعل مؤخر۔

توضیح: یہاں سے فصل تک مصنفؒ سابقہ اصل پر وارد شدہ دو اعتراضات اور جوابات کا ذکر کر رہے ہیں۔

اشکال اول: قرآن کریم میں ہے ''وامسحو برؤسکم'' اور تم مسح کرو اپنے سروں کا، یہاں لفظ ''رؤس'' مطلق ہے، اس میں کسی مقدار وحد کا ذکر نہیں، حالانکہ اے احنافؒ آپ نے اسے ناصیہ کی مقدار یعنی ربع رأس کے ساتھ مقید کرلیا ہے حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی حدیث کی وجہ سے؟ آپ نے ہی اصول بیان کیا کہ مطلق کو خبر واحد سے مقید نہیں کرسکتے اور خود آپ نے مقید کرلیا؟

اشکال ثانی: یہ بھی اسی نوعیت کا اعتراض دوسری آیت کریمہ کی بنا پر ہے، سورۃ البقرۃ آیت ۲۳۰ میں ہے ''فلا تحلّ لہ منّ بعد حتی تنکح زوجا غیرہ'' تین طلاق کے بعد وہ سابقہ بیوی اپنے شوہر کے لیے حلال نہیں یہاں تک کہ وہ نکاح کرے اس کے علاوہ ایک شوہر سے۔ خاص کی تیسری مثال میں اسی پر کچھ بحث ہم پڑھ چکے ہیں، سوال یہ کیا گیا ہے کہ یہاں پہلے شوہر کی حلت کے لیے دوسرے سے نکاح کا ذکر ہے، حالانکہ اے احنافؒ آپ نے نکاح کے ساتھ دخول کی قید لگائی ہے کہ نکاح و دخول ہوگا تو پہلے شوہر کے لیے حلال ہوگی صرف عقد نکاح سے حلال نہ ہوگی، یہ مطلق کو امرأۃ رفاعۃؓ کی حدیث سے مقید کرنا ہوا؟ مصنفؒ نے دونوں اشکال ذکر کرنے کے بعد ترتیب وار جواب دیے ہیں۔ پہلے سوال کا ایک جواب دوسرے کے دو جواب ذکر کیے ہیں۔

اشکال اول کا جواب: مصنفؒ کہتے ہیں یہ اشکال وارد نہیں ہوسکتا اس لیے کہ سر کے مسح میں آیت مجمل ہے مطلق نہیں، حدیث

مغیرہؓ میں مجمل کے اجمال کا بیان ہے، مطلق کے اطلاق کی تقیید نہیں، آگے ہم پڑھیں گے کہ مجمل تو رہتا ہی بیان کا منتظر ہے، اس لیے ہمارے بیان کردہ اصول کے مطابق کوئی نقص واشکال نہیں، اشکال تب وارد ہوتا جب مطلق کو مقید کرتے حالانکہ ایسا نہیں۔

حدیث مغیرہ بن شعبہؓ: مسلم ۱/۱۳۴، ابوداؤد باب المسح علی الخفین میں ہے حضرت مغیرہؓ کہتے ہیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضوکیا اور ناصیہ پر مسح کیا، مسلم میں " مقدم رأسه " بھی وارد ہے۔

مطلق ومجمل میں فرق: فان حكم المطلق ان يكون الاتى .... میں مصنفؒ نے دونوں کے درمیان فرق بیان کیا ہے۔ دونوں کا اطلاق واستعمال متعدد افراد پر ہوتا ہے، اس جہت سے یہ متحد ہیں، فرق یہ ہے کہ مطلق وہ ہوتا ہے جس میں کسی ایک فرد پر عمل کرنے "سے مامور بہ پر عمل ہوتا ہے جیسے" فتحرير رقبة " میں جس (فرد) غلام کو آزاد کیا تو کفارہ ادا ہوجائے گا۔ مجمل میں کسی ایک فرد وحصے پر عمل کرنے سے مامور بہ کی ادائیگی نہیں ہوتی۔ جیسے " وامسحو بروؤ سكم " میں کہ سر کے کسی حصے ربع، نصف، ثلث ...... پر مسح سے مامور بہ ادا نہ ہوگا، اس لیے یہ مجمل ہے جس کا بیان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے ہوا۔ شوافع کے نزدیک فرض مسح تین بالوں کی مقدار ہے (الام للشافعی)

تنبیہ: وقد قيد تموه بمقدار الناصية بالخبر .... پر لفظی اشکال ہوسکتا ہے کہ مسح علی الناصیہ والی حدیث عملی ہے، قولی نہیں اس لیے بالخبر کی بجائے " بالسنة " کہا جاتا، کیونکہ عمل الرسول پر لفظ " سنت " کا اطلاق ہوتا ہے، اس کا حل یہ ہے کہ " حدیث، خبر، اثر، سنت " کی اصطلاحی تعریف وتعیین میں فرق کا اعتبار ملحوظ ہوتا ہے، عمل واستعمال میں یہ لفظ ایک دوسرے کی جگہ بلا نکیر کثیر استعمال ہوتے ہیں، اس لئے کوئی تردد نہیں۔

اشکال ثانی کا جواب: ا۔ اس کا پہلا اور عدم تسلیمی جواب یہ ہے کہ دخول کی قید ہم نے حدیث امرأۃ رفاعۃؓ کی بنا پر نہیں لگائی، بلکہ عقد ودخول دونوں نص قرآنی سے ثابت ہیں، اس طرح کہ " تنکح " توطیٰ کے معنیٰ میں ہے۔ اور لفظ " زوجا " سے عقد کا معنیٰ حاصل ہوا، اس لیے کہ شوہر عقد نکاح کے بعد ہی قرار پاتا ہے۔ اب ثابت ہوا کہ دخول وعقد مذکورہ الفاظ آیت سے ثابت ہیں، تو واضح ہوگیا۔ یہاں مطلق کو حدیث وخبر سے مقید نہیں کیا تو اشکال چہ معنی دارد؟ باقی رہی یہ بات کہ " تنکح " توطیٰ کے معنی میں تو پھر اس کی نسبت عورت کی طرف کیسے کی گئی تو اس کا جواب یہ ہے کہ عورت شوہر کو وطی پر قدرت دیتی ہے اور محل وطی ہے اس لیے " نهاره صائم ' ليله قائم " کی طرح مجازاً اس کی نسبت عورت کی طرف ہے۔

جواب:۲۔ و قال البعض .... سے دوسرا تسلیمی جواب مذکور ہے، اس کی تقریر یہ ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ نکاح ثانی میں دخول کی قید امرأۃ رفاعۃؓ کی حدیث کی بناء پر ہے، رہی یہ بات کہ خبر واحد سے مطلق کو مقید کیسے کیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث مشہور ہے خبر واحد نہیں، چنانچہ حاشیہ میں ہے " و قدرواه جماعة....... " حدیث مشہور سے تقیید درست ہے۔

حدیث امرأۃ رفاعۃ: یہ تمیمہ بنت وہب قرظیہؓ ہیں، ان کا پہلا نکاح حضرت رفاعہ بن سموال قرظیؓ سے ہوا، ان کا واقعہ بخاری ۲/۷۹۱ میں ہے کہ حضرت رفاعۃ قرظیؓ نے تین طلاقیں دیں، پھر عدت کے بعد عبدالرحمن بن زبیرؓ سے نکاح کیا، پھر حضور ﷺ

سے آ کر شکایت کی کہ میرا عبدالرحمٰن سے نکاح ہوا حالانکہ ان کے ساتھ تو کپڑے کے پھندنے کی مثل ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تمہاری بات سے ظاہر ہو رہا ہے کہ تم سابقہ شوہر کے پاس واپس جانا چاہتی ہو؟ حالانکہ جب تک تم دونوں میاں بیوی ایک دوسرے کا ذائقہ نہ چکھ لو پہلے شوہر کے لیے حلال نہیں ہو سکتی۔ رمیصا، امیمہ عمیصا نام بھی آئے ہیں (اسد الغابہ ۲/۲۸۱،۵/۱۸۵) حاشیہ میں ''و قد رواہ جماعۃ'' سے اس کے مشہور ہونے کی طرف اشارہ بلکہ تصریح موجود ہے۔ عہد نبوی، خلافت صدیقی، دور فاروقی میں عبدالرحمٰنؓ کے پاس رہیں۔ (سیر الصحابیات ۲۷۹۱۶)

تمرینی سوالات:　س ا: مطلق کی تعریف و مثال اور حکم کیا ہے؟

س ۲: ''و لیطوّفوا بالبیت العتیق'' کس کی مثال ہے اور کیا تفصیل ہے؟

س ۳: ''ترک تعدیل'' پر سجدہ سہو واجب ہے یا نہیں مفصل جواب کیا ہے؟

س ۴: ''خرج عن هذه القضية ...'' میں کیا بیان ہوا ہے؟

س ۵: مقید کی تعریف و حکم اور مثال کیا ہے؟

س ۶: مطلق و مجمل میں کیا فرق ہے؟

۳. فَصْلٌ فِي الْمُشْتَرَكِ وَالْمُؤَوَّلِ　تیسری فصل مشترک اور مؤول کے بیان میں۔

اَلْمُشْتَرَكُ مَا وُضِعَ لِمَعْنَيَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ اَوْ لِمَعَانٍ مُخْتَلِفَةِ الْحَقَائِقِ، مِثَالُهُ قَوْلُنَا جَارِيَةٌ، فَإِنَّهَا تَتَنَاوَلُ الْاَمَةَ وَالسَّفِينَةَ، وَالْمُشْتَرِىْ فَإِنَّهُ يَتَنَاوَلُ قَابِلَ عَقْدِ الْبَيْعِ وَكَوْكَبَ السَّمَاءِ، وَقَوْلُنَا بَائِنٌ فَاِنَّهُ يَحْتَمِلُ الْبَيْنَ وَالْبَيَانَ.

''مشترک وہ لفظ ہے جو دو یا کئی مختلف معانی کے لیے وضع کیا گیا ہو، اس کی مثال ہمارا قول ''جاریہ'' (چلنے والی) سو یہ باندی اور کشتی کو شامل ہے، اور ''مشتری'' بلاشبہ یہ عقد بیع قبول کرنے والے اور آسمانی ستارے کو شامل ہے، اور ہمارا قول ''بائن'' تحقیق یہ جدائی اور بیان (ظہور) کا احتمال رکھتا ہے''

ترکیب و تحقیق: المشترک مبتداء، ما موصولہ، وضع فعل ماضی مجہول، ھو ضمیر راجع بسوئے ما موصولہ نائب فاعل، لام جارۃ، معنیین مختلفین مرکب توصیفی مجرور، جار مجرور ملکر معطوف علیہ، ل جارۃ، معان موصوف، مختلفۃ الحقائق صفت، اضافت لفظی کی وجہ سے یہ اضافت کے باوجود نکرۃ کے حکم میں ہے، اس لیے ''معان'' نکرۃ کی صفت درست ہے، موصوف صفت ملکر مجرور، جار مجرور ملکر معطوف، معطوف علیہ معطوف ملکر متعلق وضع فعل مجہول کے، جملہ فعلیہ صلہ، موصول صلہ ملکر خبر، جملہ اسمیہ خبریہ۔ مثالہ مبتداء، قولنا، قول، جاریہ معطوف علیہ اپنے معطوف المشتری سے مل کر مقولہ، قول مقولہ ملکر خبر، جملہ اسمیہ خبریہ، فانها ....، فانه ....، فانه ....: مستقل تعلیلیہ جملے ہیں۔

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے مشترک کی تعریف و مثال بیان کی ہے، مشترک باب افتعال سے اسم مفعول کا صیغہ،

شریک کیا ہوا، شرکت والا، اصطلاحی تعریف یہ ہے ''المشترک :مَاوُضِعَ لِمَعْنَيَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ فَصَاعِدًا ''مشترک وہ ہے جو دو یا اس سے بڑھ کر کئی مختلف معانی کے لیے وضع کیا گیا ہو۔ مختلف معانی کا مطلب یہ ہے کہ ہر ایک کی حقیقت جدا جدا ہو، پہلی مثال لفظ ''جاریہ'' اس کا لفظی معنیٰ چلنے والی، یہ ''باندی'' پر بولا جاتا ہے، اسی طرح ''کشتی'' پر بھی بولا جاتا ہے، ظاہر ہے باندی اور کشتی کی حقیقتیں مختلف ہیں۔ یہ انسان وہ بے جان، یہ بر میں چلتی ہے وہ بحر میں، دوسری مثال ''مشتری'' اس کا ایک معنیٰ عقد بیع کو قبول کرنے والا، خریدنے والا، خریدار، اسی طرح یہ ایک ستارے پر بولا جاتا ہے، دونوں کی حقیقتیں مختلف ہیں۔ تیسری مثال ''بائن'' فرقت وجدائی پر بولا جاتا ہے، ظہور پر بھی بولا جاتا ہے، چوتھی مثال: مصنفؒ نے ''لمعان مختلفة الحقائق'' کہا ہے لیکن دو سے زائد معانی میں مشترک کی مثال نہیں دی، دیگر کتب درسیہ میں اس کی مثال لفظ ''عین'' ہے، آنکھ، سونا، چشمہ، آفتاب، مال، جاسوس، متعدد معانی کے لیے موضوع و مستعمل ہے۔

وَحُكْمُ الْمُشْتَرَكِ اَنَّهُ إِذَا تَعَيَّنَ الْوَاحِدُ مُرَادًا بِهِ سَقَطَ اِعْتِبَارُ إِرَادَةِ غَيْرِهِ، وَلِهٰذَا اَجْمَعَ الْعُلَمَاءُ رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰی عَلٰی اَنَّ لَفْظَ الْقُرُوْءِ الْمَذْكُوْرِ فِیْ كِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰی مَحْمُوْلٌ إِمَّا عَلَى الْحَيْضِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُنَا اَوْ عَلَى الطُّهْرِ كَمَاهُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِیِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی.

''اور مشترک کا حکم یہ ہے کہ جب لفظ کی ایک مراد متعین ہوگئی تو دوسری مراد کا اعتبار ساقط ہوگا، اسی حکم کے وجہ سے علماء نے اس پر اجماع کیا ہے کہ کتاب اللہ میں مذکور لفظ ''قروء'' یا تو حیض پر محمول ہوگا جیسے ہمارا مذہب ہے، یا طہر پر محمول ہوگا جیسے امام شافعیؒ کا مذہب ہے''

ترکیب وتحقیق: حکم المشترک مرکب اضافی مبتداء، انّ مشبہ بالفعل، ہ ضمیر اسم، اذا تعین.......جملہ شرطیہ اس کی خبر ہے، سقط ....جزاء ہے، پھر بتاویل مفرد ہو کر مبتداء کی خبر۔ لہٰذا اجمع فعل ماضی سے متعلق اول مقدم ہے، علی جار، انّ لفظ.......جملہ اسمیہ بتاویل مفرد مجرور، اجمع کا متعلق ثانی، علی الحیض، علی الطہر معطوف علیہ معطوف ملکر محمول اسم مفعول کے متعلق، محمول انّ کی خبر ہے۔ کما ہو مذہبنا جملہ اسمیہ، صلہ، مجرور متعلق محمول کے، دوسرا کما ہو بھی اسی کے متعلق ہے۔

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے مشترک کا حکم اور کتاب اللہ سے اس پر تفریع کا ذکر کیا ہے، تعریف ہم سمجھ چکے ہیں کہ لفظ مشترک کے ایک سے زائد معانی ہوتے ہیں، تو عمل کے لیے کسی ایک معنیٰ کی تعیین اور مراد متعین کرنی ہوگی تاکہ عمل ہو سکے۔ اس لیے مصنف نے کہا جب ایک مراد متعین ہو چکی تو یوں سمجھیے عملاً دوسرے معنیٰ یا معانی کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔ جیسے لفظ ''قروء'' ہم پڑھ آئے ہیں کہ اس کے دو معنیٰ ہیں، حیض، طہر جب ایک معنیٰ احناف نے متعین کیا اور مراد لیا تو دوسرا معنیٰ ساقط ہو چکا، شوافعؒ نے طہر مراد لیا تو حیض والا معنی ساقط۔ اسی پر امام ابوحنیفہؒ، رازی، ابوالحسن کرخی، معتزلہ میں سے ابوالحسین بصری، ابو علی جبائی ابو ہاشم و اکثر علماء کا اتفاق و اجماع ہے کہ عموم مشترک جائز نہیں یعنی بیک وقت یک جہت دونوں یا کئی معانی معتبر اور مراد ہوں ایسا کرنا درست نہیں، چنانچہ مذکورہ مثال میں دوسرے معنیٰ کا اعتبار نہ کرنا اسکی بین دلیل ہے۔

دوسرا قول: جبکہ امام مالکؒ، شافعیؒ، قاضی ابوبکر باقلانی شافعی، عبدالجبار معتزلی کے نزدیک عموم مشترک جائز ہے۔

وَقَالَ مُحَمَّدٌ: إِذَا أَوْصٰى لِمَوَالِيْ بَنِيْ فُلَانٍ ،وَلِبَنِيْ فُلَانٍ مَّوَالٍ مِّنْ أَعْلٰى وَمَوَالٍ مِّنْ أَسْفَلَ ،فَمَاتَ بَطَلَتِ الْوَصِيَّةُ فِيْ حَقِّ الْفَرِيْقَيْنِ لِاِسْتِحَالَةِ الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا وَعَدَمِ الرُّجْحَانِ، وَقَالَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ: إِذَا قَالَ لِزَوْجَتِهٖ:أَنْتِ عَلَيَّ مِثْلُ أُمِّيْ لَا يَكُوْنُ مُظَاهِرًا لِأَنَّ اللَّفْظَ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْكَرَامَةِ وَالْحُرْمَةِ، فَلَا يَتَرَجَّحُ جِهَةُ الْحُرْمَةِ إِلَّا بِالنِّيَّةِ .

''اور امام محمدؒ نے فرمایا: جب کسی شخص نے فلاں کے بیٹوں کے ''موالی'' کے لیے وصیت کی اور بنی فلاں کے لیے موالی (آزاد کنندہ) اوپر سے ہیں اور موالی (آزادہ کردہ) نیچے سے بھی ہیں، پھر تعیین وتصریح سے پہلے وصیت کرنے والا وفات پا گیا تو ان دونوں (قسموں) کے درمیان جمع کے محال ہونے کی وجہ سے اور عدمِ ترجیح کی وجہ سے وصیت دونوں فریقوں کے حق میں باطل ہوا اور امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا: جب کسی شوہر نے اپنی بیوی سے کہا ''تو مجھ پر میری ماں کی مثل ہے'' وہ ظہار کرنے والا نہ ہوگا، اس لیے کہ لفظ ''مثل'' عزت وحرمت اور تعظیم و تحریم میں مشترک ہے، سو تحریم وحرام کرنے کی جہت راجح نہ ہوگی مگر نیت کے ساتھ''

ترکیب وتحقیق: قال محمد قول، اذا شرطیہ، اوصی فعل، ہو ضمیر راجع بسوئے ''رجل موص'' فاعل، لموالی بن فلان متعلق، جملہ فعلیہ معطوف علیہ، فاء عاطفہ، مات جملہ فعلیہ معطوف، معطوف علیہ معطوف سے ملکر شرط، بطلت .... جزاء، شرط جزاء ملکر جملہ شرطیہ۔ **و لبنی فلان موال** ....واؤ حالیہ، لبنی فلان ظرف مستقر خبر مقدم، موال (دراصل موالیٌ تھا تعلیل مثل داعٍ و رامٍ) اپنے متعلق سے ملکر معطوف علیہ، موال من اسفل معطوف، معطوف علیہ معطوف ملکر مبتداء موخر، مبتداء خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ حالیہ لایکون ....اذا کی جزاء ہے، شرط فعل مضارع نہ ہونے کی وجہ سے وجوبا اسے مجزوم نہیں پڑھا گیا، لان...... متعلق لایکون کے، فلایترجح جملہ نتیجیہ۔

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے مذکورہ بالا اصول ''لاعموم للمشترک'' کی تائید وتثبیت کے لیے دو مسئلے پیش کیے ہیں، پہلا امام محمدؒ سے اور دوسرا امام ابوحنیفہؒ سے۔

پہلا مسئلہ: امام محمدؒ کے قول کو سمجھنے کے لیے تمہید یاد رکھیں کہ ''موالی'' جمع ہے مولیٰ کی، آسان الفاظ میں اس کا معنی ولاء والا ہے۔ اس کا تعلق غلام وآزادی سے ہے، پھر وہ شخص جس نے کسی غلام یا کنیز کو آزاد کیا اس آزاد کنندہ کو مولی یا موالی کہتے ہیں، اسی طرح آزادہ کردہ غلام یا باندی پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے جنہیں مولیٰ یا موالی اسفل کہتے ہیں۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ لفظ ''موالی'' آزاد کرنے والے اور آزاد کیے ہوئے یعنی معتِق ومعتَق دونوں پر بولا جاتا ہے۔ وصیت کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص یہ کہے کہ میرے مرنے کے بعد فلاں کو اتنا مال دیدیا جائے۔

اب مسئلہ سمجھیے! امام محمدؒ نے کہا کہ ایک شخص نے وصیت کی اور وصیت میں کہا: فلاں کے بیٹوں کے موالی کو اتنا دے

دیا جائے پھر وضاحت نہ کی کہ مراد آزاد کنندہ ہیں یا آزادہ کردہ پھر وفات پا گیا۔اب مسئلہ پیش آیا کہ وصیت کس کو دی جائے؟ بنی فلاں سے مثلاً عبداللہ مراد ہو پھر اس کی اولاد میں دونوں قسمیں ہیں آزاد کرنے والے بھی اور آزاد کیے ہوئے بھی، وصیت میں مذکور لفظ موالی دونوں پر سچا آتا ہے، عموم مشترک ہو نہیں سکتا کہ موالی اعلی و اسفل دونوں پر بیک وقت اطلاق کیا جائے پھران دونوں میں سے کسی کی ترجیح کا ذکر بھی نہیں،اب دونوں کو جمع کر سکتے ہیں نہ کسی ایک کو ترجیح،تونتیجہ یہ ہے کہ وصیت باطل کیونکہ دونوں کو جمع کرنا محال ہے۔اور ترجیح بھی نہیں۔

دوسرا مسئلہ: دوسرے مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا''اَنْتِ عَلَيَّ مثل امّی ''تو مجھ پر میری ماں کی مثل ہے، یہاں دو پہلو ہیں۔۱۔ ماں کی مثل ہونا عزت وکرامت میں ۔۲۔ ماں کی مثل ہونا حرمت میں۔تو لفظ''مثل'' کرامت وحرمت یعنی ظہار میں مشترک ہوا دونوں صورتوں کا حکم جدا ہے،اگر کرامت والے معنیٰ پر محمول کریں تو ظہار وطلاق نہ ہوں گے،اور دوسرے معنیٰ پر محمول کریں تو ظہار ہوگا اگر کوئی نیت نہیں تو یہ کلام لغو ہوگا،کسی معنیٰ کو ترجیح نہ ہوگی ہاں اگر ظہار کی نیت کرلی تو ظہار ہوگا، کیونکہ نیت کے ذریعے اس کو ترجیح حاصل ہوئی۔

تنبیہ: بعض شروحات میں پہلے مسئلہ میں مولیٰ اعلی یعنی معتِق کے لیے مرجّح کا ذکر ہے،لیکن بنظر عمیق مطالعہ کرنے سے یہ بات ثابت ہو رہی ہے کہ یہاں وجہ ترجیح نہیں ہے،اور بطلان وصیت ہی کا حکم ہوگا۔ وجہ اس کی ظاہر ہے کہ ضروری نہیں کہ موصی معتق ہو، بلکہ لبنی فلان سے واضح ہے کہ یہ اجنبی ہو سکتا ہے،ورنہ موصی یوں کہتا لموالی بنی یا لموالیّ۔

وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا: لَا يَجِبُ النَّظِيْرُ فِيْ جَزَاءِ الصَّيْدِ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى: فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ، لِاَنَّ الْمِثْلَ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْمِثْلِ صُوْرَةً وَبَيْنَ الْمِثْلِ مَعْنًى، وَهُوَ الْقِيْمَةُ، وَقَدْ اُرِيْدَ الْمِثْلُ مِنْ حَيْثُ الْمَعْنٰى بِهٰذَا النَّصِّ فِيْ قَتْلِ الْحَمَّامِ وَالْعُصْفُوْرِ وَنَحْوِهِمَا بِالْاِتِّفَاقِ فَلَا يُرَادُ الْمِثْلُ مِنْ حَيْثُ الصُّوْرَةِ اِذْ لَا عُمُوْمَ لِلْمُشْتَرَكِ اَصْلًا، فَيَسْقُطُ اِعْتِبَارُ الصُّوْرَةِ لِاِسْتِحَالَةِ الْجَمْعِ

''اور اسی اصول پر ہم نے کہا: شکار کے بدلے میں مثل صوری واجب نہیں اللہ تعالیٰ کے فرمان''سو بدلہ اس کا جو شکاری چوپاؤں میں سے مار دیا محرم نے''،اس لیے کہ لفظ''مثل''مشترک ہے مثل صوری اور مثل معنوی کے درمیان،اور وہ مثل معنوی قیمت ہے،تحقیق مثل معنوی حیثیت سے مراد لی گئی ہے اس نص (وآیت) کی وجہ سے کبوتر، چڑیا اور ان جیسوں کے مارنے میں بالاتفاق،تو پھر مثل صوری حیثیت سے مراد نہ ہوگی،اس لیے کہ عمومِ مشترک بالکل نہیں،دونوں کے درمیان جمع کے محال ہونے کی وجہ سے تو مثل صوری کا اعتبار ساقط ہوگا''

ترکیب وتحقیق: علی ھذا قلنا کے متعلق مقدم،فی جزاء ...... لقوله .... لانّ المثل .....تینوں لایجب کے متعلق ہیں ، بین المثل ممیز ،صورۃ تمیز، ممیز تمیز ملکر معطوف علیہ، بین المثل معنیٰ ممیز تمیز ملکر معطوف ،معطوف علیہ معطوف ملکر مشترک کا مفعول فیہ،ھو القیمۃ جملہ اسمیہ حالیہ ہوا،وقد ارید .... فلا یراد .... فیسقط ....یہ تین مستقل جملے ہیں،اذ

ظرف فیہ، لانفی جنس، عموم اسم للمشترک ظرف مستقر خبر، اصلاً تمیز، مفعول فیہ یا مفعول مطلق کا قول ہوسکتا ہے، آخری راجح ہے۔

توضیح: مشترک کی بحث میں یہ عبارت کا آخری حصہ ہے، س میں مصنفؒ نے سابقہ اصول پر تفریع ذکر کی ہے کہ عموم مشترک جائز نہیں، سورۃ المائدہ کی آیت ۹۵ میں ہے "یاایھاالذین آمنو لا تقتلو الصید و انتم حرم ومن قتله منکم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم......" اے ایمان والوتم احرام میں ہوتو شکار مت مارواورتم میں سے جس نے قصدا وعمداً شکار مارا تو جو جانور مارا اس کی جزاء وبدلہ میں مثل لازم ہوگی" یہاں محلِ استدلال واستشہاد لفظ "مثل" ہے جو مثل صوری اور مثل معنوی کے درمیان مشترک ہے۔

مثل صوری: شکل وصورت، خلقت وجسامت اور قد وقامت میں جو چیز کسی دوسری چیز کے مشابہ ہو اسے مثل صوری کہتے ہیں، جیسے "بکری ہرن" کی مثل صوری ہے۔

مثل معنوی: جو ظاہراً کسی چیز کے ہم شکل نہ ہو بلکہ معنی وحکماً مثل قرار دیا گیا، جیسے اشیاء کی قیمت مثل معنوی ہے، اب سمجھیے کہ آیت میں مثل سے کیا مراد ہے؟

قول اول: امام مالکؒ احمدؒ شافعیؒ اور احناف میں سے امام محمدؒ کہتے ہیں جن شکاری جانوروں کی مثل صوری موجود ہے ان کے شکار کی صورت میں بدلہ مثل صوری سے دینا واجب ہوگا، مثلاً ہرن کا شکار کرنے سے بکری اور خرگوش شکار کرنے سے بکری کا بچہ واجب ہوگا، ہاں جن کی مثل صوری نہ ہو تو پھر مثل معنوی "قیمت" واجب ہوگی، مثلاً کبوتر فاختہ چڑیا کا شکار کیا تو قیمت واجب ہوگی

قول ثانی: شیخینؒ کہتے ہیں کہ شکار کئے ہوئے جانور یا پرندے کی مثل صوری موجود ہو یا نہ ہو بہر دوصورت مثل معنوی قیمت واجب ہوگی۔

استدلال: شیخینؒ نے "لاعموم للمشترک اصلا" کے مطابق آیت میں مذکور لفظ "مثل" سے دلیل پکڑی ہے کہ ایک معنی مراد ہوگا دونوں نہیں، پھر مثل معنوی کے وجوب کا قول کبوتر چڑیا کی مثل میں قول اول والوں نے اختیار کیا ہے، یعنی کبوتر چڑیا وغیرہ میں تو سب کا اتفاق ہے کہ قیمت واجب ہوگی، تو شیخینؒ کہتے ہیں جب ایک صورت میں آپ مثل معنوی قیمت کے وجوب کے قائل ہیں تو ذرا آگے بڑھ کر فرمادیجئے کہ سب صورتوں میں مثل معنوی قیمت واجب ہوگی، جب لفظ مثل ایک ہے تو بالاتفاق تمام صورتوں کا حکم بھی ایک ہے بقول شما اگر مثل صوری بھی مراد لیں تو مثل کے دونوں معنوں کو جمع کرنا لازم آئیگا جو ممنوع ہے، اس لئے "مثل" لفظ ایک، مراد ایک، شکار کی تمام صورتوں میں حکم ایک۔

فائدہ: شکار کے بدلے میں دو دیندار تجربہ کار آدمیوں کی طے کردہ قیمت بذمہ واجب ہوگی، یہ اس وقت ہے جب کوئی حلال جاندار نیل گائے، ہرن، کبوتر، فاختہ شکار کیا، اگر کوئی حرام جانور شکار کیا تو اس کی قیمت ایک بکری کی قیمت سے زائد نہ ہوگی پھر جب قیمت واجب ہوگی تو اسکی ادائیگی کی کیا صورت ہے؟ اس کے لئے پہلی صورت یہ ہے کہ اگر اتنی قیمت ہے جس سے ھدی کا جانور خریدا جاسکتا ہے تو خرید کر حدود حرم میں ذبح کریں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اس قیمت سے اجناس میں سے

کھجور، کشمش، جو خرید کر ہر مسکین کو ایک ایک صاع (پونے تین سیر) تقسیم کریں یا اناج خرید کر ہر مسکین کو نصف صاع (پونے دو سیر) دیدیں۔ تیسری صورت یہ ہے کہ کھجور، جو کے ہر صاع کے بدلے میں یا گندم کے ہر نصف صاع کے عوض ایک روزہ رکھیں مثلاً شکار کیے ہوے جانور یا پرندے کی قیمت پانچ صاع کھجور کے برابر ہے تو پانچ روزے لازم ہونگے، اگر پانچ صاع گندم کی قیمت کے برابر ہے تو دس روزے واجب ہونگے، پھر اگر نصف صاع سے کچھ کم بچ رہے تو ایک روزہ واجب ہوگا کیونکہ روزے میں تجزی نہیں یا پھر جتنا بچ گیا وہ صدقہ کردیں۔ (کذافی التفاسیر والفتاویٰ)

مسئلہ: شکار کی ممانعت اور شکار کرنے کی صورت میں جزاء ومثل کا وجوب خشکی کے شکار کے متعلق ہے، سمندری شکار احرام والے کے لیئے درست ہے۔ دورِ حاضر میں محرم اور عازمین حج کو شکار کی صورت پیش نہیں آتی، مسئلہ یاد رہے۔

فائدہ: مسئلہ واضح ہو چکا اور ہم نے سمجھ لیا کہ شکار کی صورت میں مثل معنوی قیمت واجب ہوگی عموم مشترک نہیں کہ کبوتر چڑیا وغیرہ میں تو قیمت واجب ہو اور بعض دیگر شکار کی صورت میں مثل صوری واجب ہو ایسا نہیں، لیکن شیخینؒ کے استدلال پر ایک دو اشکال ہیں ان کی تنقیح بھی ذکر ہوتی ہے تا کہ بات واضح ہو جائے۔

پہلا اشکال: چار لفظ ہیں جنس، نوع، کم، کیف، دو چیزیں جنس میں شریک وہم نسل ہوں تو متجانسان، نوع میں شریک تو مماثلان، کیف میں شریک تو متشابہان، کم میں شریک تو متساویان کہتے ہیں، اگر مذکورہ چاروں میں سے شرکت ومماثلت کی کوئی صورت نہ ہو تو متخالفان کہتے ہیں، اگر نوع میں ایک چیز دوسری چیز کے مماثل ہو تو اسے مثل صوری کہتے ہیں اور یہی مثل کا حقیقی معنی ہے جب کہ کسی چیز کی قیمت اسکی نوع میں شریک ہونے کی وجہ سے مثل نہیں کہلاتی بلکہ مجازاً نوع میں عدم شرکت کے باوجود مثل قرار دیدیا گیا گویا تسلیم ہی نہیں کہ مثل معنوی مثل کا معنی ہے بلکہ مثل کا حقیقی معنی ایک ہی ہے مثل صوری جب مثل کی حقیقت میں دو معانی نہیں تو مثل صوری اور مثل معنوی مراد لینے میں عموم مشترک کا ارتکاب نہیں، اس لئے آپ کا استدلال باطل ہے؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ مثل لغۃً مثل صوری اور مثل معنوی میں مشترک نہیں لیکن شرعاً مشترک ہے، اس لئے کہ شرعی طور پر لفظ مثل مثل صوری اور مثل معنوی دونوں کیلئے مستعمل ومتداول ہے اور احکام شرع میں لغوی معنی کی بجائے اصطلاحی اور شرعی معنی کا اعتبار ہوتا ہے لہذا استدلال درست اور اشکال باطل ہے۔

دوسرا اشکال: آپ کا یہ کہنا کہ کبوتر وچڑیا میں مثل معنوی قیمت کا وجوب آیت سے ثابت ہے یہ باطل ہے، اس لئے کہ آیت میں ''مِنَ النَّعَمِ'' کا لفظ ہے اسکا معنی چوپایہ ہے پرندہ نہیں؟ جب یہ نص حمام وعصفور کو شامل ہی نہیں تو پھر یہ کہنا کیسے درست ہوا کہ قول اول والوں نے کبوتر وچڑیا میں قیمت اسی آیت سے ثابت کی ہے، اس طرح ثابت ہوا کہ مثل معنوی کا قول بالاتفاق نہ رہا، پھر یہ کہنا کیسے درست ہے کہ آپ نے کبوتر وچڑیا میں مثل معنوی واجب کی ہے، تو سب میں مثل معنوی کا قول اختیار کیا جائے اس لئے استدلال کی بنا کمزور ہے۔

جواب: آیت میں غور فرمایئے کہ ممانعت کس چیز کی وارد ہے؟ پھر آگے بیان کس کا ہے؟ کیا منصوص علیہ بیان ومبیّن

میں اتحاد ہے؟ کیا چوپایوں سے روکا گیا یا شکار ہے؟ من النعم میں من کا کونسا معنی مراد ہے؟ ''لاتقتلوا الصید'' میں شکار کی ممانعت ہے پھر اسی کو من بیانیہ ماقتل من النعم میں بیان کیا گیا ہے، چنانچہ تفسیر کشاف میں ہے ''فعلیه جزاء یما ثل من قتل من الصید'' جلالین میں ہے ''فان لم یکن للصید مثل من النعم کالعصفور والجراد فعلیه قیمة'' اور شکار سب کو شامل ہے، اس لئے استدلال باطل کی بجائے کامل ہے مثل معنوی کا ثبوت کبوتر و چڑیا میں بالاتفاق اسی آیت سے ہے جو درست ہے، اب اشکال چھوڑیے استدلال مان لیجئے۔

ثُمَّ إِذَا تَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوهِ الْمُشْتَرَكِ بِغَالِبِ الرَّأْيِ يَصِيرُ مُؤَوَّلًا، وَحُكْمُ الْمُؤَوَّلِ وُجُوبُ الْعَمَلِ بِهِ مَعَ احْتِمَالِ الْخَطَأِ، وَمِثَالُهُ فِي الْحُكْمِيَاتِ مَا قُلْنَا: إِذَا أُطْلِقَ الثَّمَنُ فِي الْبَيْعِ كَانَ عَلَى غَالِبِ نَقْدِ الْبَلَدِ، وَذٰلِكَ بِطَرِيقِ التَّاوِيلِ، وَلَوْ كَانَتِ النُّقُودُ مُخْتَلِفَةً فَسَدَ الْبَيْعُ لِمَا ذَكَرْنَا، وَحَمْلُ الْأَقْرَاءِ عَلَى الْحَيْضِ وَحَمْلُ النِّكَاحِ فِي الْآيَةِ عَلَى الْوَطْءِ وَحَمْلُ الْكِنَايَاتِ حَالَ مُذَاكَرَةِ الطَّلَاقِ عَلَى الطَّلَاقِ مِنْ هٰذَا الْقَبِيلِ.

پھر جب غالب رائے کی وجہ سے مشترک معانی اور وجوہات میں سے کوئی معنی ترجیح پائے تو وہ مؤول ہوگا، مؤول کا حکم عمل کا واجب ہونا ہے خطا کے احتمال کے ساتھ، احکام شرعیہ میں اسکی مثال وہ ہے جو ہم نے کہا: جب خرید و فروخت میں ثمن مطلق کا ذکر ہوا تو وہ شہر میں (زیادہ چلنے والے) سکوں غالب نقد پر محمول ہوگا اور یہ محمول کرنا تاویل کے طریقے سے ہوگا اور اگر نقود (شہر و ملک میں چلنے والے سکے) مختلف ہوں تو بیع فاسد ہوگی بسبب اس کے جو ہم نے ذکر کیا، اور ''اقراء'' کو محمول کرنا حیض پر اور لفظ نکاح کو آیت میں وطی پر محمول کرنا اور مذاکرۂ طلاق میں الفاظ کنایۃ کو طلاق پر محمول کرنا اسی مؤول کے قبیل سے ہے''

ترکیب و تحقیق: اذا شرطیہ، ترجح...... جملہ فعلیہ شرط، یصیر اپنے اسم ضمیر اور خبر سے ملکر جملہ فعلیہ جزاء، شرط جزا ملکر جملہ شرطیہ، حکم المؤول مبتداء، وجوب خبر، جملہ اسمیہ خبریہ مثالہ مبتدا فی جار، الحکمیات موصوف، ما بمعنی التی موصول، قلنا فعل فاعل ملکر قول، اذا اطلق فعل مجہول، جملہ شرطیہ مقولہ، قول مقولہ ملکر صلہ، موصول صلہ ملکر الحکمیات کی صفت، موصوف صفت ملکر مجرور، جار مجرور ملکر ظرف مستقر متعلق مذکور کے ہوکر خبر، مبتدا خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ، ذلک جملہ حالیہ ہے، لو کانت جملہ شرطیہ ہے، حمل الاقراء، حمل النکاح، حمل الکنایات معطوفات ملکر مبتداء من ھذ القبیل ظرف مستقر خبر، درمیان کے متعلقات حمل مصدر سے متعلق ہونگے، مبتداء خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ۔

توضیح: مؤول کی تعریف: وھو فی اللغة ما خوذ من الأول بمعنی الرجوع مؤول باب تفعیل سے اسم مفعول کا صیغہ ہے، اول بمعنی رجوع سے ماخوذ ہے، وفی الاصطلاح ھو المشترک اذا رجح احدُ معانیه بغالب الرائی، مؤول درحقیقت وہ مشترک ہے جو غالب رائے کی وجہ سے کوئی ایک معنی راجح ہو جائے، جیسے لفظ قروء کہ احناف کے نزدیک حیض والا معنی

راجح ہے، شوافع کے نزدیک طہر والا معنی راجح ہے، حاصل یہ ہے کہ لفظ قروء مشترک تھا اب مؤول ہے، وجہ ترجیح مختلف ہے۔

مؤول کا حکم: وجوب العمل به مع احتمال الخطاء، اس پر عمل واجب ہے خطا کے احتمال کے ساتھ، لان التاویل والترجیح انما یکون بالا جتهاد وهو یحتمل الخطاء، احتمال وخطا کی دلیل وتعلیل یہ ہے کہ وجہ ترجیح اور تاویل اجتہاد سے ہوتی ہے جسمیں خطا کا احتمال ہوتا ہے تو اس کی بنا پر کی گئی تاویل وترجیح میں بھی خطا کا احتمال رہے گا، لیکن جب تک غلطی ظاہر نہ ہو عمل نہ چھوڑیں گے عمل کرتے رہیں گے۔

مؤول کی مثال: ومثاله سے مصنف نے مثال بیان کی ہے، مثال یہ ہے کہ مشتری نے کوئی چیز خریدی مثلاً کتاب خریدی اور ثمن متعین کرنے کی بجائے مطلق کہہ دیا کہ دس سکے دونگا، پھر شہر وملک میں مختلف مالیت کے سکے رائج ہیں تو فیصلہ اس شہر میں زیادہ چلنے والے سکوں پر ہوگا جہاں یہ بیع منعقد ہوئی تا کہ بائع اور مشتری میں تنازعہ نہ ہو، تو مطلق ثمن کی صورت میں ''غالب نقد'' لازم قرار دینا یہ مؤول ہے، یہی تاویل کا طریقہ ہے اور اگر مذکورہ صورت میں شہر میں رائج سکے مختلف مالیت کے ہوں اور کوئی ایک غالب اور زیادہ راجح نہ ہو تو پھر بیع فاسد ہوگی کیونکہ نزاع ختم کرنے کیلئے تاویل کا مذکورہ طریقہ یہاں کارگر نہیں ہوسکتا، اس لئے بیع فاسد ہوگی۔ وحمل الاقراء یہاں سے مزید تین مثالوں کی طرف اشارہ کررہے ہیں کہ یہ بھی مؤول ہیں، پہلی دو تو خاص کی بحث میں ہم پڑھ چکے ہیں، قروء کو حیض پر محمول کرنا اور حتی تنکح زوجا غیره میں لفظ تنکح کو وطئ پر محمول کرنا یہ بھی مؤول ہے، اسی طرح جن الفاظ میں دوسرے معنی کے ساتھ فرقت وطلاق کا معنی بھی پایا جاتا ہے اور طلاق کے باب میں الفاظ کنایہ کہلاتے ہیں، اگر طلاق کے تذکرے کے دوران شوہر نے الفاظ کنایہ میں سے کوئی لفظ کہہ دیا تو قرینہ حال ومقال کی بنا پر وہ طلاق پر محمول ہوگا کیونکہ اس وقت بحث طلاق کی ہورہی ہے تو بولا ہوا لفظ بھی اسی پر محمول ومؤول ہوگا۔

وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا: اَلدَّيْنُ الْمَانِعُ مِنَ الزَّكَاةِ يُصْرَفُ إِلٰى اَيْسَرِ الْمَالَيْنِ قَضَاءً لِلدَّيْنِ، فَرَّعَ مُحَمَّدٌ عَلٰى هٰذَا فَقَالَ: إِذَا تَزَوَّجَ إِمْرَأَةً عَلٰى نِصَابٍ ،وَلَهٗ نِصَابٌ مِّنَ الْغَنَمِ وَنِصَابٌ مِّنَ الدَّرَاهِمِ يُصْرَفُ الدَّيْنُ إِلَى الدَّرَاهِمِ حَتّٰى لَوْ حَالَ عَلَيْهِمَا الْحَوْلُ تَجِبُ الزَّكَاةُ عِنْدَهٗ فِيْ نِصَابِ الْغَنَمِ وَلَا تَجِبُ فِي الدَّرَاهِمِ .

''اور اسی اصول پر ہم نے کہا: وہ قرض جو وجوب زکوۃ سے مانع ہو اسے پھیرا جائیگا ادائیگی قرض کے لئے دو مالوں میں سے آسان کی طرف، اور امام محمدؒ نے اس پر تفریع کرتے ہوئے کہا: جب ایک شخص نے ایک عورت سے بطور ''مہر'' ایک نصاب پر نکاح کیا حالانکہ اس کی ملکیت میں بکریوں کا نصاب ہے اور درھم کا نصاب بھی تو قرض درھموں کی طرف پھیرا جائیگا یہاں تک کہ اگر ان دونوں نصابوں پر ایک سال گزر گیا تو امام محمدؒ کے نزدیک زکوۃ بکریوں پر واجب ہوگی اور درھموں کے نصاب میں زکوۃ واجب نہ ہوگی کیونکہ وہ تو مہر میں ادا کرنا ضروری ہیں''

ترکیب وتحقیق: قلنا اپنے متعلق مقدم سے ملکر قول، الدین موصوف، المانع اسم فاعل، من الزکوۃ ظرف لغو متعلق المانع کے،

المانع اپنے متعلق سے ملکر صفت ،موصوف صفت ملکر مبتداء ،یصرف فعل مضارع مجہول ،ہوضمیر راجع بسوئے الدین نائب فاعل، جملہ فعلیہ خبر، قضاء مفعول لہ، مبتداء خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ مقولہ، قول مقولہ ملکر جملہ قولیہ ہوا، فرّع...... جملہ فعلیہ خبریہ، فقال فاتفصیلہ، قال ہوضمیر فاعل سے ملکر قول اذا شرطیہ، تزوّج امراۃً علی نصاب جملہ فعلیہ شرطیہ، یصرف، جزاء، الدین نائب فاعل، الی الدراہم متعلق جملہ شرطیہ مقولہ، قول مقولہ ملکر جملہ قولیہ۔ ولہ نصاب درمیان میں جملہ حالیہ ہے۔ حتی انتھائیہ، لوشرطیہ حال مثل قال فعل، علیہما متعلق مقدم الحول فاعل مؤخر جملہ فعلیہ شرط، تجب معطوف علیہ، لاتجب معطوف سے ملکر جزاء، شرط جزا ملکر جملہ شرطیہ۔

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے پھراس کی دلیل کے لئے امام محمد کی تفریع ذکر کی ہے، مقصوداسی اصول سابق کی پختگی اور مزید وضاحت ہے کہ جب کوئی چیز دوباتوں کا احتمال رکھتی ہوجس کی طرف قرینہ ہوگا اسی کوراجح قرار دے کرعمل کیا جائے گا، چاہے قرینہ مقالیہ ہویا قرینہ حالیہ، مثلاً ایک شخص کے پاس دونصاب ہیں اور ایک نصاب کے برابر قرض بھی ہے تو ظاہر ہے کہ قرض کی وجہ سے زکوۃ واجب نہیں ہوتی، پھرادائیگی قرض کے لئے نقود واموال میں سے نقدی یعنی دراہم ودینار اور رقم کو پھیرا جائیگا کیونکہ ان سے ادائیگی آسان ہے صرف شمار کر کے حوالے کرنا ہے جبکہ اموال گائے، بکری، سامان تجارت سے ادائیگی کے لئے پہلے قیمت طے ہوگی فروخت کریں گے، پھرادائیگی ہوگی، اس ضمن میں کئی اختلافات وتنازعات کے امکانات ہیں، یہ کم قیمت ہے یاردی ہے، اس کی قیمت زیادہ لگادی ہے، یہ بیچنے کے قابل نہیں وغیرہ، اس لیے قرض ایسر المالین کی طرف پھیردیں گے تاکہ ادائیگی آسان ہواور دوسرے نصاب میں زکوۃ واجب ہوگی۔

وفرّع محمد سے اسی پر تفریع پیش کی ہے، صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص کے پاس دونصاب ہیں، ا۔ بکریوں کا نصاب ۲۔ دوسرا درہموں کا نصاب، پھراس نے کسی عورت سے نکاح کیا، عقد میں ایک نصاب ''مہر'' مقرر کیا لیکن تصریح وتعیین نہ کی کہ مہر بکریوں کا نصاب ہے یا درہموں کا؟ بس ایک نصاب کا ذکر ہوا، اسی دوران ایک سال گذرگیا اب وجوب زکوۃ کے وقت مہر جوواجب الاداء ہے ایک نصاب میں وجوب زکوۃ سے مانع ہوگا، اس لئے کہ وہ تو بذمہ قرض ہے، ادا کرنا ہے، اب سوال یہ پیش آیا کہ کونسا نصاب مہر کی ادائیگی کے لئے سمجھیں کہ اس پر زکوۃ واجب نہ ہوگی اور کونسا نصاب ہے جس پر زکوۃ واجب ہو؟ تو امام محمدؒ نے فرمایا: ''مہر'' کی ادائیگی میں آسانی دراہم ونقود کی صورت میں ہے، اس لئے دراہم کے نصاب پر زکوۃ واجب نہ ہوگی اور بکریوں کے نصاب پر زکوۃ واجب ہوگی، حاصل کلام امام محمدؒ کا یہ ہوا کہ قرض ومہر کو دونوں نصابوں میں سے کسی کی طرف پھیر سکتے تھے تو قرینہ کا اعتبار کرتے ہوئے آسان کی طرف پھیردیا۔

وَلَوْ تَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوْهِ الْمُشْتَرَکِ بِبَیَانٍ مِّنْ قِبَلِ الْمُتَکَلِّمِ کَانَ مُفَسَّرًا ،وَحُکْمُهٗ اَنَّهٗ یَجِبُ الْعَمَلُ بِهٖ یَقِیْنًا، مِثَالُهٗ اِذَاقَالَ: لِفُلَانٍ عَلَیَّ عَشَرَةُ دَرَاهِمَ مِنْ نَقْدِ بُخَارٰی، فَقَوْلُهٗ مِنْ نَقْدِ بُخَارٰی تَفْسِیْرٌ لَهٗ، فَلَوْلَا ذٰلِکَ لَکَانَ مُنْصَرِفًا اِلٰی غَالِبِ نَقْدِ الْبَلَدِ بِطَرِیْقِ التَّاوِیْلِ فَیَتَرَجَّحُ

اَلْمُفَسَّرُ فَلَا یَجِبُ نَقْدُ الْبَلَدِ .

''اگر مشترک کے متعدد معانی اور وجوہ میں سے کوئی ایک متکلم کے بیان کی وجہ سے ترجیح پائے تو وہ مفسر ہے، اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر یقیناً عمل واجب ہے، اس کی مثال جب ایک اقرار کرنے والے نے کہا: مجھ پر فلاں کے دس درہم ہیں بخارا کے سکوں میں سے، سو اس کا کہنا ''بخارا کے سکوں میں سے'' اس کی تفسیر ہے، ہاں اگر اس کا یہ بیان نہ ہوتا تو اسے شہر میں زیادہ چلنے والے سکوں اور نقود کی طرف پھیرا جاتا تاویل کے طریقے سے پس مفسر (مؤول سے) راجح ہوا تو نقد بلد واجب نہ ہوں گے''

ترکیب وتحقیق: لو شرطیہ، ترجّح جملہ فعلیہ شرط، کان فعل ناقص، ہو ضمیر اس کا اسم، مفسر خبر، کان اسم وخبر سے مل کر جزاء شرط جزاء مل کر جملہ شرطیہ، واؤ استینافیہ، حکمہ مرکب اضافی مبتداء، انّ حرف مشبہ بالفعل، ہ ضمیر اس کا اسم، یجب جملہ فعلیہ خبر، انّ اپنے اسم وخبر سے ملکر جملہ اسمیہ تاویل مفرد ہو کر مبتداء کی خبر، جملہ اسمیہ خبریہ، مثالہ مبتداء، اذا شرطیہ، قال فعل، ہو ضمیر فاعل سے مل کر قول، لفلان ظرف مستقر متعلق اول لازم یا واجب اسم فاعل محذوف کے، علی متعلق ثانی، من نقد بخارا متعلق ثالث، اسم فاعل تینوں متعلقات سے مل کر خبر مقدم، عشرۃ دراہم مبتداء مؤخر، مبتداء اپنی خبر مقدم سے ملکر مقولہ، قول مقولہ مل کر شرط، فا جزائیہ قولہ مرکب اضافی، قول من نقد بخارا بتاویل ہذا الترکیب مقولہ، قول مقولہ مل کر مبتداء، تفسیر لہ مصدر متعلق سے مل کر خبر، جملہ اسمیہ خبریہ ہو کر جزاء، شرط جزاء مل کر جملہ شرطیہ، مثالہ کی خبر جملہ اسمیہ خبریہ فا تفصیلیہ، لولا برائے انتفائے ثانی بوجود اول شرطیہ، ذلک یکون تامہ کا اسم، یکون اپنے اسم سے ملکر شرط، لکان اسم وخبر سے مل کر جزاء، شرط جزاء ملکر جملہ شرطیہ۔

توضیح: فصل ثالث کے عنوان کے مطابق تو مشترک مؤول کی بحث مکمل ہو چکی، الحمد للہ ہم نے سمجھ کر یاد بھی کر لی، اب آخر میں بطور تتمہ الحاقی طور پر مؤول سے مناسبت کی وجہ سے ''مفسر'' کو ذکر کر دیا ہے۔ زیر توضیح عبارت میں مفسر کا بیان ہے، اس کی لغوی اصطلاحی تعریف تو آگے فصل میں آ رہی ہے، مصنفؒ کی ذکر کردہ بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک ایسا لفظ جس میں متعدد وجوہات ومعانی ہوں پھر ظن غالب قرینہ وغیرہ سے کوئی ایک معنی راجح ہو تو اسے مؤول کہتے ہیں! ہاں اگر اس قسم کے جملے اور عبارت کی وضاحت، تفسیر وتعیین خود متکلم اور صاحب کلام کر دے تو اسے مؤول سے بڑھ کر مفسر کہیں گے، اس لئے کہ کسی قرینہ وغیرہ کے سہارے کے بجائے یہاں صاحب کلام کی طرف سے تصریح کر دی گئی تو اب کوئی ابہام وایہام اور احتمال نہ رہا۔

مفسر کا حکم: اس کا حکم مؤول کے قریب قدرے فرق سے ہے، مفسر پر عمل کرنا حتما واجب ہے، تو فرق یہ ہوا کہ مؤول میں تعیین وترجیح دلیل ظنی سے ہوتی ہے اس لئے غلطی کا احتمال رہتا ہے، جبکہ مفسر میں تعیین متکلم کے بیان سے ہوتی ہے، جو دلیل قطعی ہے تو اس پر عمل بھی یقینی ہے۔

مؤول ومفسر میں فرق: اسی تفصیل وحکم سے ''مفسر ومؤول'' میں فرق بھی سمجھ لیجئے! مؤول میں تعیین معنیٰ ظن غالب سے قرینے کی بنا پر ہوتا ہے، اور ''مفسر'' میں مراد کی تصریح بِتفسیر خود متکلم کی طرف سے ہوتی ہے، تو ''مفسر'' ''مؤول'' سے اقویٰ

ہوا، مزید یہ بھی کہ ''مؤول'' میں وجوب عمل کے ساتھ خطا کا احتمال رہتا ہے، ''مفسر'' میں حتماً عمل واجب ہوتا ہے۔

مثال: یہاں بھی سابقہ مثال کچھ تغیر واضافے کے ساتھ ہے، ایک اقرار کرنے والے نے کہا: ''فلاں کے مجھ پر بخارا کے نقدی سے دس درہم لازم ہیں'' یہاں من نقد بخارا یہ بیان ہے جو متکلم نے صاف کہہ دیا کہ مطلقاً نہیں بلکہ بخارا کے نقود سے مجھ پر دس درہم لازم ہیں، اب ادائیگی میں یقیناً بخارا میں چلنے والے دس درہم ضروری ہوں گے، نقد بلد یا دیگر کی طرف رجوع کی ضرورت نہیں، قطعی ہونے کی وجہ سے مفسر مؤول سے اٹل اور راجح ہے متکلم کا بیان بے سود نہیں بلکہ مفید وسودمند ہے۔

تمرینی سوالات: س ۱: مشترک کی تعریف وحکم اور بقول امام اعظمؒ تفریع کیا ہے؟

س ۲: مؤول کی لغوی اصطلاحی تعریف اور مثال کیا ہے؟

س ۳: مؤول کی تفریعات کتنی ہیں، کوئی ایک ذکر کریں!

س ۴: مفسر ومؤول کے درمیان کیا فرق ہے؟

س ۵: حمل اا الاقراء سے من ھٰذا القبیل تک ترکیب کیا ہے؟

۴۔ فَصْلٌ فِی الْحَقِیْقَةِ وَالْمَجَازِ: یہ فصل حقیقت اور مجاز میں ہے۔

كُلُّ لَفْظٍ وَضَعَهُ وَاضِعُ اللُّغَةِ بِإِزَاءِ شَيْءٍ فَهُوَ حَقِيْقَةٌ لَهُ، وَلَوْ اُسْتُعْمِلَ فِيْ غَيْرِهٖ يَكُوْنُ مَجَازًا لَا حَقِيْقَةً

''ہر ایسا لفظ جسے لغت کے واضع نے کسی چیز کے مقابلے میں وضع کیا ہے تو وہ اس چیز ومعنی کے لئے ''حقیقت'' ہے اور اگر اس معنی کے علاوہ میں استعمال ہوا تو ''مجاز'' ہے حقیقت نہیں''

ترکیب وتحقیق: کل مضاف، لفظ نکرۃ موصوف، وضعہ جملہ فعلیہ صفت، موصوف صفت ملکر مضاف الیہ، کل مضاف، مضاف الیہ سے مل کر مبتداء، فا زائدہ، ہو مبتدا، حقیقۃ لہ خبر، مبتداء خبر مل کر جملہ، پھر کل لفظ کی خبر، لو شرطیہ، استعمل فعل مجہول، ھو ضمیر نائب فاعل، فی غیرہ، ظرف لغو متعلق جملہ فعلیہ شرطیہ، یکون فعل ناقص، ھو ضمیر راجع بسوئے لفظ اسم، مجازاً معطوف علیہ، لا عاطفہ، حقیقۃً معطوف، معطوف علیہ معطوف ملکر خبر، یکون جملہ فعلیہ جزاء، شرط جزاء مل کر جملہ شرطیہ، فھو حقیقۃ لہ، خبر پر فا مبتداء کے شرط کے ساتھ مشابہت کی بناء پر ہے، ورنہ اصل یہی ہے کہ مبتداء خبر کے مابین فصل نہیں ہوتا۔

توضیح: اس فصل میں مصنفؒ نے حقیقت ومجاز کو بیان کیا ہے در حقیقت استعمال کے اعتبار سے لفظ کی چار اقسام ہیں ا۔ حقیقت ۲۔ مجاز ۳۔ صریح ۴۔ کنایۃ۔

وجہ حصر: ان چاروں میں دلیل حصر یہ ہے کہ لفظ اپنے وضعی معنی میں استعمال ہوگا یا کسی علاقہ ومناسبت کی وجہ سے غیر وضعی معنی میں؟ اول حقیقت اور ثانی مجاز ہے پھر وہ لفظ واضح معنی میں مستعمل وجاری ہوگا یا غیر واضح معنی میں؟ اول صریح اور ثانی کنایہ ہے۔

حقیقت ومجاز کی ترتیب وجمع کی وجہ: دونوں کو ایک فصل میں بیان کرنے کی وجہ یہ ہے کہ مجاز حقیقت سے ہی مستفاد ہوتا

ہے اوراس لئے کہ ان میں تقابل محقق ہےاوراصول ہے" الاشیاء تعرف باضدادھا "اسی طرح یہ بھی کہ بعض احکام میں دونوں مشترک ہیں تو ذکراً بھی مجتمع ہیں، پھر حقیقت کی تقدیم کی وجہ ظاہر ہے کہ مجاز حقیقت کی فرع ہے اور اصل کا فرع پر مقدم ہونا مسلّم ہے اس لئے حقیقت کو مقدم کیا۔

حقیقت کی تعریف: حقیقۃ فعیلۃ کے وزن پر ہے، اس میں تاء نقل کے لئے ہے، اس تاء نے وصفیت سے اسمیت کی طرف منتقل کر دیا ہے جیسے کافیۃ اور مسئلۃ کی تاء، تاء نقل ہے، پھر یادرکھیں کہ فعیل فاعل کے معنی میں بھی ہوتا ہے جیسے نصیر ناصر، قرین قارن کے معنیٰ میں ہیں، اور فعیل مفعول کے معنی میں بھی آتا ہے جیسے جریح بمعنی مجروح۔

پہلی صورت میں حقیقۃ ثابتۃ کے معنی میں ہے ثابت شدہ طے شدہ، چنانچہ الحاقۃ ماالحاقۃ (الحاقۃ ۱، ۲) اسم فاعل اسی معنی ومناسبت کی وجہ سے قیامت کے لئے بولے گئے ہیں کہ وہ بھی اٹل طے شدہ حقیقت ہے، دوسری صورت میں حقیقۃ محقوقۃ ومثبتۃ کے معنی میں ہے جو ثابت کی گئی، وجہ تسمیہ واضح ہے کہ حقیقت اپنے وضعی اور حقیقی معنی کے لئے ثابت ہے اور دلائل وضعیہ لغویہ سے اسے مبرہن کیا گیا ہے کہ یہ اسی معنی کے لئے ہے سچ بات کو بھی حق اسی لئے کہتے ہیں کہ وہ ثابت ومسلم ہوتا ہے۔

اصطلاحی تعریف: "اَلْحَقِیْقَۃُ: کُلُّ لَفْظٍ وَضَعَہُ الْوَاضِعُ (لُغَۃً کَانَ اَوْ عُرْفًا اَوْ اِصْطِلَاحًا اَوْشَرْعًا) بِاِزَاءِ شَیٍٔ ثُمَّ اسْتُعْمِلَ فِیْ ذٰلِکَ الشَّیْءِ فَھُوَ الْحَقِیْقَۃُ" حقیقت ہر ایسا لفظ ہے جسے (لغوی عرفی اصطلاحی، شرعی طور پر) کسی واضع نے کسی چیز کے مقابلے میں وضع اور مقرر کیا ہو، پھر وہ اسی چیز و معنی میں استعمال ہو تو یہ حقیقت ہے۔

حقیقت لغوی کی مثال جیسے "اسد" یہ حیوان مفترس (چیرنے پھاڑنے والے درندے) کے لئے حقیقت ہے۔

حقیقت عرفی کی مثال جیسے "دابۃ" یہ چوپائے، گائے، بھینس، بغال وحمار کے لئے حقیت عرفی ہے۔

حقیقت اصطلاحی کی مثال جیسے لفظ اسم "کلمۃ تدل علی معنی فی نفسھا غیر مقترن باحد الازمنۃ الثلثۃ" کے لئے حقیقت اصطلاحی ہے۔ حقیقت شرعی کی مثال جیسے لفظ "صلوۃ" افعال معلومۃ اور ارکان مخصوصہ کے لئے حقیقت شرعی ہے۔ مصنفؒ نے اسی تعریف کو اختصار کے ساتھ بیان کیا ہے، پھر حقیقت کی تین اقسام اگلے صفحے پر آرہی ہیں۔

مجاز کی تعریف: مجاز دراصل مَجْوَزٌ بروزن مفعل مثل مقال مصدر میمی ہے، پھر مصدر مبنی للفاعل ہے جیسے مولی والی اسم فاعل کے معنی میں آتا ہے، یہ جاز یجوز، جاوز یجاوز سے ہے بمعنی حد عبور کرنا، آگے بڑھ جانا، گذر جانا۔

وجہ تسمیہ ظاہر ہے کہ جب لفظ اپنے موضوع لہ اصلی معنی سے تجاوز کر جاتا ہے تو اسے مجازی معنی کہتے ہیں، تجاوز کیا ہوا، آگے بڑھا ہوا، یہ بھی اپنے پہلے وضعی معنی سے آگے بڑھ جاتا ہے۔

اصطلاحی تعریف: "کلُّ لفظ استعمل فی غیر معناہ الّذی وضع لہ فھو المجاز" ہر ایسا لفظ جو اپنے موضوع لہ معنی کے علاوہ میں استعمال ہو وہ مجاز ہے، جیسے لفظ اسد بہادر آدمی کے لئے بولا جائے تو یہ اس کا مجازی معنی ہے۔

تنبیہ: یادرہے کہ حقیقی معنی میں مجازی معنی کا لحاظ ہوتا ہے جبکہ مجازی معنی میں حقیقی معنی کا لحاظ و وجود ضروری نہیں۔ یہی مثال

لیجئے حقیقی معنی شیر میں بہادری کا عنصر موجود ہے، جبکہ مجازی معنی بہادر آدمی میں شیر کی شباہت ودم وغیرہ نہیں ہے۔

فائدہ: لفظ حقیقۃ کی تحقیق میں تا نقل کا ذکر گذرا ہے اس کی تفصیل بھی پڑھ لیجئے! اکثر مباحث وکتب میں مفید ومعاون ہوگی، علماء نحاۃ کے نزدیک تا کی کل آٹھ قسمیں ہیں، جو اس شعر میں بند ہیں، اس سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ ہو کی خبر حقیقۃ بلا تردد درست ہے کہ تا ءتانیث نہیں بلکہ تاء منقولہ ہے۔

تا، تذکیر است تانیث است وحدت وہم بدل مصدریۃ مبالغۃ زائدۃ شد ہم نقل

تاء کی کل آٹھ اقسام ہیں ا۔ تاء تذکیر جیسے طلحۃ ۲۔ تاء تانیث جیسے شریفۃ ۳۔ تا وحدت جیسے نخلۃ ۴۔ تاء عوض جیسے عِدۃ دراصل وِعدتھا ۵۔ تاء مصدریۃ جیسے مضاربۃ ۶۔ تاء مبالغہ جیسے علّامۃ ۷۔ تاء زائدہ جیسے متصرف ۸۔ تاء منقولہ جیسے کافیۃ، مسئلۃ۔

ثُـمَّ الْـحَـقِيْقَةُ مَعَ الْمَجَازِ لَا يَجْتَمِعَانِ اِرَادَةً مِّنْ لَفْظٍ وَّاحِدٍ فِيْ حَالَةٍ وَّاحِدَةٍ، وَلِهٰذَا قُلْنَا: لَـمَّـا اُرِيْدَ مَا يَدْخُلُ فِي الصَّاعِ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ: '' لَا تَبِيْعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ '' وَسَقَطَ اعْتِبَارُ نَفْسِ الصَّاعِ حَتّٰى جَازَ بَيْعُ الْوَاحِدِ مِنْهُ بِالْاِثْنَيْنِ، وَلَمَّا اُرِيْدَ الْوِقَاعُ مِنْ آيَةِ الْمُلَامَسَةِ سَقَطَ اعْتِبَارُ اِرَادَةِ الْمَسِّ بِالْيَدِ .

پھر حقیقت مجاز کے ساتھ ایک وقت وحالت میں اکٹھے مراد نہیں ہوسکتے اور نہ ہی جمع ہوسکتے ہیں اسی وجہ سے ہم نے کہا جب مراد لی گئی وہ (مکیلی) چیز جو پیمانہ میں (بھری جائے) داخل ہو آپ ﷺ کے فرمان: '' تم مت بیچو ایک درہم کو دو درہم کے بدلے اور ایک پیمانہ کو دو پیمانے کے بدلے میں۔'' تو پھر نفس پیمانہ کا اعتبار ساقط ہوگا یہاں تک کہ ایک پیمانہ کی دو کے بدلے میں خرید وفروخت درست ہوگی اور جب آیت ملامست میں جماع مراد لیا گیا تو ہاتھ سے چھونے کی مراد کا اعتبار ساقط ہوگا''

ترکیب وتحقیق: الحقیقۃ مع المجاز مفعول فیہ سے ملکر مبتداء (عبارت الحقیقۃ والمجاز ہوتی تو زیادہ مناسب اور ترکیب بے غبار ہوتی، تاویلاً یہ کہا جاسکتا ہے کہ مع واؤ کے معنی میں ہے جیسے واؤ مع کے معنی میں آتی ہے) لایجتمعان فعل، ہما ضمیر راجع بسوئے الحقیقۃ والمجاز فاعل، ارادۃً مفعول لہ، پھر دو متعلقین جملہ فعلیہ خبریہ، مبتداء خبر مل کر جملہ اسمیہ خبریہ، لہذا متعلق مقدم، قلنا فعل بافاعل متعلق مقدم سے مل کر قول، لمّا شرطیہ، ارید فعل ماضی مجہول، ما موصولہ، یدخل فعل، ہو ضمیر راجع بسوئے ما فاعل، فی الصاع ظرف لغو متعلق اول، باجارۃ، قول مصدر اپنے مضاف الیہ فاعل سے مل کر قول، علیہ السلام مبتدا اپنی خبر سے ملکر جملہ دعائیہ معترضہ، لاتبیعوا فعل نہی، انتم فاعل، الدرہم معطوف علیہ اول، بالدرہمین معطوف علیہ ثانی، واؤ عاطفہ، لا زائدۃ، الصاع معطوف اول، بالصاعین معطوف ثانی، الدرہم معطوف اول سے مل کر مفعول، بالدرھمین معطوف ثانی سے ملکر متعلق، جملہ فعلیہ انشائیہ مقولہ، قول مقولہ مل کر مجرور، جار مجرور مل کر متعلق ثانی یدخل فعل کا، یدخل اپنے فاعل ومتعلقین سے مل کر صلہ، موصول صلہ مل کر نائب فاعل، جملہ فعلیہ شرط، سقط جملہ فعلیہ جزاء۔ ولما ارید یہ بھی سابقہ ترکیب کی طرح جملہ شرطیہ ہے۔

توضیح: اس عبارت میں سابقہ فصول کے اسلوب سے ہٹ کر مصنفؒ نے حقیقت ومجاز پر عمل وحکم بیان کرنے کے بجائے ایک اصول بیان کیا ہے، حقیقت ومجاز پر عمل کی تفصیل اگلے صفحے پر آ رہی ہے۔ مصنفؒ کے بیان کردہ اصول کا حاصل یہ ہے کہ حقیقت ومجاز بیک وقت ایک حالت میں مراد وجمع نہ ہوں گے کہ ایک ہی وقت وحالت میں حقیقی مجازی دونوں معانی مراد ہوں ایسا نہ ہوگا، حقیقی معنی مراد ہوگا تو مجازی کا اعتبار وارادہ ساقط، مجازی مراد ہوگا تو پھر حقیقی ساقط۔

حقیقت ومجاز کے عدم اجتماع کی مثالیں: آیت وروایت اور فقہ ودرایت سب سے مثالیں صاحب اصول الشاشی نے ذکر کی ہیں، بالترتیب سب کی وضاحت کی جاتی ہے، مذکورہ عبارت میں دو مثالیں موجود ہیں۔

مذکورہ اصول کی مثال آیت سے: سورۃ النساء کی آیت ۴۳ میں ہے ''وان کنتم مرضی او علی سفر او جاء احدمنکم من الغائط او لٰمستم النساء فلم تجدوا ماء فتیمّموا صعیدا طیّبا'' ''اور اگر تم بیمار یا مسافر ہو یا تم میں سے کوئی ایک قضائے حاجت کرے یا عورت کو چھوئے پھر تم پانی نہ پاؤ تو (حدث وجنابت کے لئے) پاک مٹی سے تیمّم کر لو'' یہاں لفظ ''لمس'' کے دو معنی ہیں ا۔لمس بالید ہاتھ سے چھونا ۲۔لمس کامل جماع، پہلا حقیقی اور دوسرا مجازی معنی ہے، پھر اس پر اتفاق ہے کہ جماع کی صورت میں وضو باقی نہیں رہتا بلکہ غسل واجب ہوجاتا ہے اور پانی کے استعمال پر قدرت نہ ہونے کی صورت میں جنبی پر تیمّم کا ثبوت واجازت اسی آیت سے ہے، جب یہ بات ثابت ہوچکی کہ یہاں مجازی معنی مراد ہے تو پھر حقیقی معنی کا اعتبار نہ رہیگا جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مس بالید ناقضِ وضو نہیں، اس لئے کہ ہاتھ سے چھونا ناقض وضو قرار دیا تو یہ جمع بین الحقیقت والمجاز ہے جو احنافؒ کے طے کردہ اصول مذکورہ کے خلاف ہے، جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک مس مرأۃ ناقض وضو ہے پھر اس میں طفلۂ صغیرہ اور محارم کے چھونے کو خاص کرتے ہیں، چنانچہ فصل ۱۴ حروف کی بحث سے پہلے ہم پڑھیں گے۔ ان شاء اللہ!

مذکورہ اصول کی مثال روایت سے: حدیث پاک میں ہے لا تبیعوا الدرهم الخ اس میں لفظ صاع محل استشہاد ہے، صاع ایک پیمانہ ہے جس سے اناج، جَو، باجرا، چاول وغیرہ کیل کرکے اور بھر کر دیے جاتے ہیں، ایک صاع کا وزن ساڑھے تین سیر سے کچھ بڑھ کر ہوتا ہے، اس کی جمع صُوَاع ہے جیسے سورۃ یوسف آیت ۷۲ میں ہے ''قالوا نفقد صواع الملک'' ان کارندوں نے کہا ہم بادشاہ کا پیالہ وپیمانہ گم پاتے ہیں ا۔صاع کا حقیقی معنی ومصداق پیمانہ ظرف اور وہ آلہ ہے جس سے کیل کرکے اجناس دی جائیں (۲) اس کا مجازی معنی وہ چیز ہے جو اس میں بھر کر دی جائے یعنی حقیقی معنی ظرف اور مجازی معنی مظروف ہے، پھر حدیث پاک میں دوسرا معنی مراد ہے کہ گندم ایک صاع دو صاع کے بدلے میں مت بیچو کہ ایک جنس ہونے کی وجہ سے یہ سود ہے اسی طرح چاول، جَو، باجرہ وغیرہ کا حکم ہے، جب مجازی معنی مراد لے لیا تو پھر حقیقی معنی کا اعتبار ساقط، نتیجہ یہ ہوگا کہ ایک صاع یعنی ظرف وپیمانہ دو پیمانوں کے بدلے میں بیچنا یا خریدنا درست ہوگا مصنفؒ نے یہی کہا ہے کہ جب آیت سے جماع اور روایت سے مظروف ومدخول مراد لیا تو دوسرے معنی کا اعتبار ساقط ہوگیا، اس لئے کہ حقیقت ومجاز بیک وقت جمع

نہیں ہوتے۔

قَالَ مُحَمَّدٌ: إِذَا اَوْصٰی لِمَوَالِيْهِ وَلَهٗ مَوَالٍ اَعْتَقَهُمْ وَلِمَوَالِيْهِ مَوَالٍ اَعْتَقُوْهُمْ كَانَتِ الْوَصِيَّةُ لِمَوَالِيْهِ دُوْنَ مَوَالِيْ مَوَالِيْهِ، وَفِي السِّيَرِ الْكَبِيْرِ لَوِ اسْتَاْمَنَ اَهْلُ الْحَرْبِ عَلٰى آبَاءِ هِمْ لَا تَدْخُلُ الْاَجْدَادُ فِي الْاَمَانِ، وَلَوِ اسْتَاْمَنُوْا عَلٰى اُمَّهَاتِهِمْ لَا يَثْبُتُ الْاَمَانُ فِيْ حَقِّ الْجَدَّاتِ.

"امام محمدؒ نے کہا: جب ایک شخص نے وصیت کی اپنے موالی (آزاد کردہ) کے لئے اور اس کے ایک تو وہ موالی ہیں جنہیں اس نے آزاد کیا، پھر اس کے آزاد کئے ہوئے لوگوں کے نیچے موالی ہیں جنہیں انہوں نے آزاد کیا تو وصیت صرف موصی کے اپنے آزاد کئے ہوئے موالی کے لئے نافذ ہوگی، اس کے موالی کے موالیوں کے لئے نہیں اور سیر کبیر میں ہے "اگر حربی کافروں نے اپنے آباء پر امان چاہی تو اس امان میں ان کے اجداد وادادے داخل نہ ہوں گے، اور اگر انہوںؒ نے ماؤں پر امن چاہا تو جدات (دادیوں نانیوں) کے حق میں امن ثابت نہ ہوگا"

ترکیب وتحقیق: قال محمد فعل فاعل مل کر قول، اذا شرطیہ، اوصی لموالیہ جملہ فعلیہ، کانت جملہ جزاء، جملہ شرطیہ مقولہ، قول مقولہ مل کر جملہ قولیہ۔ ولہ موال درمیان میں جملہ حالیہ ہے، یہ اوصی کے فاعل سے حال ہے، لہ جار مجرور مل کر معطوف علیہ اول، موال نکرہ موصوف عتق فعل، ہو ضمیر راجع بسوئے موصی فاعل، ھم راجع بسوئے موالی مفعول جملہ فعلیہ، صفت موال اپنی صفت سے مل کر معطوف علیہ ثانی، واؤ عاطفہ لموالیہ جار مجرور مل کر معطوف اول، موال نکرۃ موصوف اعتقوا ھم جملہ فلعیہ صفت، موصوف صفت مل کر معطوف ثانی، لہ معطوف اول سے مل کر ظرف مستقر خبر مقدم، موال معطوف ثانی سے مل کر مبتداء مؤخر، مبتداء خبر مقدم سے مل کر حال اوصیٰ کے فاعل سے ۔۔۔۔۔۔ فی السیر الکبیر قال فعل محذوف کے متعلق ہے، آگے دونوں جملے شرطیہ ہیں۔

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے فقہی عبارات سے تین مثالیں بیان کی ہیں۔

مذکورہ اصول کی مثالیں فقہ ودرایت سے: موالی کا حقیقی معنی اپنے آزاد کئے ہوئے، مجازی معنی آزاد کردہ غلاموں کے آزاد کردہ غلام، مثلاً زید آزاد شخص نے اپنے مملوک عمرو کو آزاد کیا، پھر اللہ تعالی نے عمرو کو وسعت دی اس کے مملوک ہوئے پھر اس نے اپنے غلام بکر کو آزاد کیا تو زید کے لئے عمرو موالی ہے اور بکر موالی کا موالی ہے، یعنی زید کا حقیقی موالی عمرو ہے، زید کا مجازی اور بالواسطہ موالی بکر ہے پھر زید نے اپنے موالی کے لئے وصیت کی کہ میرے مرنے کے بعد میرے موالی وآزاد کردہ کو اتنا مال دیدیا جائے تو یہ وصیت حقیقی معنی پر عمل کرتے ہوئے زید کے موالی عمرو کو ملے گی سوائے بکر کے اس لئے کہ جب حقیقی معنی مراد لیا تو دوسرے معنی کا اعتبار ساقط ہوا۔

سیر کبیر کی مثال: اَبْ جس کی جمع آباء ہے، اس کا حقیقی معنی باپ ہے، مجازی طور پر دادا، نانا کو بھی کہا جاتا ہے، اسی طرح ام کا حقیقی معنی ماں ہے دادی نانی پر بھی بولا جاتا ہے جب پہلا معنی مراد ہوگا تو دوسرا معنی ساقط ہوگا لہٰذا میدان کارزار میں برسرپیکار

حربی کافروں نے امن طلب کیا اور اس میں آباء یا امہات کا لفظ کہا تو دونوں صورتوں میں پہلا اور حقیقی معنی مراد ہوگا اگر مسلم کمانڈر نے امان دے دی تو صرف باپوں پر اور ماؤں پر یہ ثابت ہوگی دادے نانے اور دادیاں نانیاں اس میں شامل نہ ہوں گی ورنہ جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئیگا جو ممنوع ہے۔

سوال: سورۃ النساء کی آیت ۲۳ ''حرمت علیکم امھاتکم وبناتکم'' ہی کی وجہ سے اس پر سوال کیا گیا ہے کہ وہاں حرمت نکاح کے حکم میں امہات وجدات سب شامل ہیں حالانکہ آپ کہتے ہیں حقیقی معنی مراد ہوتو دوسرا معنی ساقط ہوگا، یہاں تو دونوں معانی جمع ہیں؟

جواب ا۔ اس کا پہلا جواب تو یہ ہے کہ ماں کی حرمت عبارت النص سے ثابت ہے اور جدہ کی حرمت جزئیت وبعضیت کی بناء پر دلالۃ النص سے ثابت ہے۔ جب دونوں کا حکم جدا جہت سے ثابت ہے تو جمع بین الحقیقت والمجاز نہ ہوا۔

جواب ۲۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ لفظ امہات سے مراد حقیقی اور مجازی معنی نہیں بلکہ امہات سے اصول مراد ہیں، پھر اصول امہات وجدات سب کو شامل ہے، تب بھی حقیقت ومجاز جمع نہ ہوئے بلکہ دونوں سے ہٹ کر اصول والا معنی مراد لیا۔

وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا: إِذَا اَوْصٰى لِاَبْكَارِ بَنِىْ فُلَانٍ لَا تَدْخُلُ الْمُصَابَةُ بِالْفُجُوْرِ فِىْ حُكْمِ الْوَصِيَّةِ وَلَوْ اَوْصٰى لِبَنِىْ فُلَانٍ وَلَهٗ بَنُوْنَ وَبَنُوْ بَنِيْهِ كَانَتِ الْوَصِيَّةُ لِبَنِيْهِ دُوْنَ بَنِىْ بَنِيْهِ قَالَ اَصْحَابُنَا: لَوْ حَلَفَ لَا يَنْكِحُ فُلَانَةً وَهِىَ اَجْنَبِيَّةٌ كَانَ ذٰلِكَ عَلَى الْعَقْدِ حَتّٰى لَوْ زَنَا بِهَا لَا يَحْنَثُ.

''اسی اصول پر ہم نے کہا: جب کسی نے وصیت کی بنی فلاں کی کنواری لڑکیوں کے لئے، اس وصیت کے حکم میں وہ لڑکی داخل نہ ہوگی جس سے نافرمانی سرزد ہوئی اور اگر وصیت کی فلاں کے بیٹوں کے لئے اس کے بیٹے اور پوتے ہیں تو وصیت بیٹوں کے حق میں نافذ ہوگی، سوائے پوتوں کے، ہمارے اصحاب احناف نے کہا: اگر کسی شخص نے قسم اٹھائی کہ وہ فلاں اجنبی عورت سے نکاح نہ کریگا یہ قسم عقد نکاح پر محمول ہوگی یہاں تک کہ اس نے اسی عورت سے زنا کیا جس سے عدم نکاح کی قسم اٹھائی تھی تو حانث نہ ہوگا''

ترکیب وتحقیق: علی ہذا متعلق مقدم ہے اذا اوصی اور لو اوصی دونوں شرطیہ جملے مقولہ ہیں، ولہ بنون وبنو بنیہ درمیان میں جملہ حالیہ ہے۔ قال اصحابنا کا مقولہ بھی جملہ شرطیہ ہے، وھی اجنبیۃ جملہ حالیہ ہے۔

توضیح: تفریعات: اس عبارت میں مصنفؒ مذکورہ اصول کی مثالوں کے بعد تین تفریعات ذکر کر رہے ہیں، پہلی تفریع یہ ہے کہ ایک وصیت کرنے والے نے وصیت کی کہ میرے مرنے کے بعد فلاں کی باکرہ بیٹیوں کو ایک تہائی مال دیدیا جائے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حقیقی باکرہ وہ ہے جس تک کسی کا ہاتھ نہ پہنچا ہو اور جس سے زنا سرزد ہوا امام صاحب اسے بھی حقیقی باکرہ قرار دیتے ہیں، تاکہ اس کا معاملہ پوشیدہ رہے اور نکاح کی اجازت کے لئے حقیقی باکرہ کی طرح اس کا سکوت بھی معتبر ہے۔

صاحبین مصابۃ بالزنا کو ثیبہ کہتے ہیں اور نکاح کی اجازت کے لئے اس کی صراحت اجازت ضروری ہے، اس کا سکوت اجازت شمار نہ ہوگا۔ لیکن یہ اختلاف اجازت کے متعلق ہے، وصیت کی صورت میں بالاتفاق یہی حکم ہے کہ مصابۃ بالزنا کو وصیت سے حصہ نہ ملے گا کیونکہ حقیقۃً باکرہ نہیں رہی ارتکاب زنا کی وجہ سے، یہ بھی یاد رہے کہ مصنفؒ نے "المصابۃ بالفجور" کہا ہے اگر کسی لڑکی کا پردہ بکارت کودنے، حیض یا دیر تک ٹھہرنے کہ وجہ سے زائل ہو تو وہ حقیقۃً باکرہ ہے اور وصیت کے حکم میں داخل رہے گی کیونکہ اس کا پردہ بکارت زائل ہونا باکرہ ہونے کے منافی نہیں، مقصود اس کا اخراج ہے جس سے نافرمانی سرزد ہوئی

دوسری تفریع: اگر کسی نے کسی کے بیٹوں کے لئے وصیت کی تو اس میں پوتے داخل نہ ہونگے، کیونکہ وہ حقیقۃً ابن نہیں بلکہ بالواسطہ ہیں۔

تیسری تفریع: ایک شخص نے کسی اجنبی یعنی ایسی عورت کے لئے قسم اٹھائی جس سے اس کا نکاح ہوسکتا ہے کہ وہ اس عورت سے نکاح نہیں کریگا تو یہ قسم عقد نکاح پر محمول ہوگی، یعنی اگر عقد کرلیا تو قسم ٹوٹ جائیگی اور کفارہ لازم ہوگا اس لئے کہ نکاح کا حقیقی معنی وطی اور مجازی معنی عقد ہے، پھر قسم میں مذکور "لاینکح" سے مجازی معنی عقد مراد لیا گیا تو دوسرے معنی کا اعتبار ساقط ہوگا تاکہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم نہ آئے، اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر اس حالف نے اس محلوفہ عورت سے منہ کالا کیا تو حانث نہ ہوگا اگرچہ مرتکب کبیرہ ہے، دلیل واضح ہے کہ قسم میں مجازی معنی عقد مراد لیا گیا ہے تو پھر حقیقی معنی مراد لے کر جمع نہ کریں گے امثال وتفریعات سے اصول واضح اور ذہن نشین ہوگیا اب دلیل سمجھ لیں۔

حقیقت ومجاز کے عدم اجتماع پر احناف کی دلیل: کسی لفظ میں یہ تو ہوسکتا ہے کہ اس کے دو یا کئی معنی ہوں۔ ایک حقیقی ایک مجازی، مثالیں ہم پڑھ چکے ہیں، لیکن یہ نہیں ہوسکتا کہ بیک وقت ایک حالت میں دونوں معنی مراد ہوں اسی کو مصنف نے لایجتمعان۔۔۔۔۔۔ میں بیان کیا، اس کی تعلیل ودلیل یہ ہے کہ حقیقی معنی اپنے موضوع لہ معنی اور مقررہ محل میں ثابت ومستقر ہوتا ہے جس چیز کے مقابلے میں واضع نے وضع کیا وہ ثابت ہے جبکہ مجازی معنی اپنے مقررہ محل اور موضوع لہ سے متجاوز ہوتا ہے جیسا کہ تعریف ووجہ تسمیہ سے ظاہر ہے، احناف کہتے ہیں یہ محال ہے کہ ایک لفظ بیک وقت حالت واحدہ میں اپنے مستقر ومحل میں ثابت ہو اور متجاوز بھی ہو، یہ نہیں ہوسکتا، اس لئے حقیقت ومجاز مراد میں جمع نہیں ہوسکتے احتمال دونوں کا ہوتا ہے۔ مثلا ایک ہی کپڑا کسی شخص کے جسم پر ہو بیک وقت ملکیۃ وعاریۃ دونوں اعتبار سے درست ہو محال ہے، ملکیت ہوگا یا پھر عاریت، اسی طرح یہاں بھی حقیقت ہوگا یا مجاز یا کچھ اور جیسے آگے عموم مجاز کے عنوان سے ہم پڑھیں گے۔

حقیقت ومجاز کے امکانِ اجتماع پر شوافع کی دلیل: امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ حقیقت ومجاز کا جمع ہونا درست ہے۔ دلیل یہ ہے کہ جب ایک لفظ دو معانی کا احتمال رکھتا ہے مدلول بننے کی صلاحیت رکھتا ہے تو پھر مراد لینے میں کیا مانع ہے؟ جیسے ارشاد ہے "ولا تنکحوا ما نکح اٰبآئکم من النساء" (نساء۲۱) تم ان عورتوں سے نکاح مت کرو جن سے تمہارے باپوں نے نکاح کیا۔ نکاح کا حقیقی معنی وطی اور مجازی معنی عقد دونوں مراد ہیں اور دونوں حرام ہیں تو یہاں حقیقی اور مجازی معنی کا اجتماع متحقق ہے۔

جواب: اس کا جواب نظر سے نہیں گذرا استاذ ہن میں آرہا ہے کہ یہاں مجازی معنی مراد لے کر عقد کی حرمت تو اس سے ثابت ہو باقی وطی وزنا کی حرمت دیگر نصوص صریحۃ واردہ فی حرمت الزناء سے ثابت ہو تو بھی دونوں چیزوں کے حرام ہونے کے باوجود جمع بین الحقیقت والمجاز نہ ہوگا۔

وَلَئِنْ قَالَ: إِذَا حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ يَحْنَثُ لَوْ دَخَلَهَا حَافِيًا أَوْ مُتَنَعِّلًا أَوْ رَاكِبًا، وَكَذٰلِكَ لَوْ حَلَفَ لَا يَسْكُنُ دَارَ فُلَانٍ يَحْنَثُ لَوْ كَانَتِ الدَّارُ مِلْكًا لِفُلَانٍ أَوْ كَانَتْ بِأُجْرَةٍ أَوْ عَارِيَةٍ، وَذٰلِكَ جَمْعٌ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ، وَكَذٰلِكَ لَوْ قَالَ: عَبْدُهُ حُرٌّ يَوْمَ يَقْدُمُ فُلَانٌ فَقَدِمَ فُلَانٌ لَيْلًا أَوْ نَهَارًا يَحْنَثُ .

"البتہ اگر کوئی (اعتراض کرتے ہوئے) کہے: جب کسی شخص نے قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں اپنا قدم نہ رکھے گا، وہ حانث ہوگا اگر اس گھر میں داخل ہوا ننگے پاؤں جوتے کے ساتھ یا سوار اور اسی طرح اگر قسم کھائی کہ "سکونت اختیار نہ کریگا فلاں کے گھر میں" قسم توڑ بیٹھے گا اگر وہ گھر فلاں کی ملکیت، اجارہ یا عاریت پر ہو اور یہ حقیقت ومجاز کو جمع کرنا ہے اور اسی طرح اگر مولیٰ نے کہا: "اس کا غلام آزاد ہے جس دن فلاں آئے" فلاں چاہے دن میں آئے یا رات میں وہ حانث ہوگا"

ترکیب وتحقیق: لام تاکید، ان شرطیہ، قال ھو ضمیر فاعل سے ملکر قول، اذا شرطیہ، حلف فعل، ھو ضمیر راجع بسوئے حالف، قائل فاعل جملہ شرطیہ، لایضع فعل، ھو ضمیر فاعل، قدمہ مفعول، فی دار فلان متعلق، لایضع فعل اپنے فاعل مفعول متعلق سے ملکر جملہ فعلیہ جزاء، شرط جزاء ملکر مقولہ، قول مقولہ ملکر شرط، یحنث جملہ فعلیہ جزاء مقدم، لوشرطیہ، دخل فعل، ھو ضمیر ذوالحال، ھا ضمیر منصوب متصل راجع بسوئے دار مفعول فیہ، حافیا دونوں معطوفات سے ملکر حال، ذوالحال حال ملکر فاعل، جملہ فعلیہ شرطیہ، شرط اپنی جزاء مقدم سے ملکر ان کی جزاء، ان اپنی شرط وجزاء سے ملکر جملہ شرطیہ۔ واؤ عاطفہ یا استینافیہ، کذلک ظرف مستقر خبر مبتداء محذوف کی لوشرطیہ حلف ضمیر فاعل سے ملکر شرط، لایسکن دار فلان جملہ فعلیہ جزاء، شرط جزاء ملکر جملہ شرطیہ۔ یحنث یہ بھی جزاء مقدم ہے، لوشرطیہ، کانت فعل ناقص، الدار اسم، ملکا مصدر، لفلان متعلق مصدر کے، ملکا متعلق سے ملکر خبر، کانت اسم وخبر سے ملکر جملہ معطوف علیہ، او عاطفہ، کانت فعل ناقص، ھی ضمیر اسم، باجارہ، اجرۃ معطوف علیہ، او عاطفہ، عاریۃ معطوف، اجرۃ معطوف علیہ عاریۃ معطوف سے ملکر مجرور، جار مجرور ملکر متعلق کائنۃ کے ہو کر خبر، کانت جملہ معطوف، معطوف علیہ معطوف ملکر شرط، شرط اپنی جزاء مقدم سے ملکر جملہ شرطیہ۔ ذلک جمع یہ جملہ اسمیہ ہے۔ کذلک مبتداء محذوف کی خبر، لوشرطیہ، قال فعل فاعل ملکر قول، عبدہ مبتداء، حرخبر، جملہ مقولہ، یوم مضاف مثل یوم ینفع الصدقین صدقہم، یقدم فلان جملہ فعلیہ مضاف الیہ، مضاف مضاف الیہ ملکر مفعول فیہ، قول مقولہ ملکر معطوف علیہ، فا عاطفہ، قدم فعل، فلان فاعل، لیلا اپنے معطوف سے ملکر مفعول فیہ قدم جملہ فعلیہ معطوف، قال اپنے معطوف سے ملکر شرط، یحنث جملہ فعلیہ جزاء، جملہ شرطیہ۔

توضیح: اس عبارت میں مصنف نے سابقہ اصول پر وارد کردہ تین اعتراضات ذکر کئے ہیں۔

پہلا اعتراض: ایک شخص نے قسم اٹھائی کہ ''لایضع قدمہ فی دارفلان'' فلاں کے گھر میں قدم نہ رکھے گا اس کا حقیقی معنی پاؤں رکھنا ہے اگر جوتے پہنے ہوں یا سوار ہو تو وضع قدم کا حقیقی معنی محقق نہ ہوگا، حالانکہ احناف نے حکم بیان کیا ہے کہ خالی پاؤں جوتے کے ساتھ یا سوار کسی حالت میں فلاں کے گھر میں داخل ہوا تو قسم ٹوٹ جائے گی یہ تو حقیقت و مجاز کو جمع کرنا ہے مزید براں یہ کہ دروازے سے باہر بیٹھے صرف قدم اندر رکھ لیے تو حانث نہ ہوگا۔

دوسرا اعتراض: ایک شخص نے قسم کھائی کہ ''لایسکن دارفلان'' فلاں کے گھر میں نہ رہے گا اس کا حقیقی معنی یہ ہے کہ وہ گھر فلاں کی ملکیّت ہو، حالانکہ آپ احناف نے کہا ہے وہ گھر فلاں کی ملکیت ہو کرایہ کا ہو یا عاریۃ مانگا ہوا ہو تو بھی سکونت سے یہ حالف حانث ہوگا یہ تو حقیقت و مجاز کو جمع کرنا ہے جسے پہلے آپ نے ممنوع قرار دیا ہے۔

تیسرا اعتراض: ایک مالک نے کہا: اس کا غلام آزاد ہے جس دن فلاں آئیگا، لفظ یوم کا حقیقی معنی ہے دن کو آنا ہے حالانکہ آپ نے حکم لگایا ہے کہ فلاں دن رات کے کسی حصے میں آیا تو غلام آزاد ہو جائیگا، یہ بھی حقیقت و مجاز کو جمع کرنا ہوا۔

اعتراضات کا خلاصہ: یہ ہے کہ قدم، دار، یوم کے حقیقی معنی کے ساتھ مجازی معنی کو جمع کیا گیا ہے اور یہ عبارات کتب حنفیہ کی ہیں، حالانکہ اصول یہ بیان کیا ہے کہ ''ثم الحقیقة والمجاز لا یجتمعان'' جواب کل پڑھیں گے۔ ان شاء اللہ!

قُلْنَا: وَضْعُ الْقَدَمِ صَارَ مَجَازًا عَنِ الدُّخُوْلِ بِحُكْمِ الْعُرْفِ، وَالدُّخُوْلُ لَا يَتَفَاوَتُ فِيْ الْفَصْلَيْنِ، وَدَارُ فُلَانٍ صَارَ مَجَازًا عَنْ دَارٍ مَسْكُوْنَةٍ لَهٗ وَذٰلِكَ لَا يَتَفَاوَتُ بَيْنَ اَنْ يَّكُوْنَ مِلْكًا لَهٗ اَوْ كَانَتْ بِاُجْرَةٍ لَهٗ، وَالْيَوْمُ فِيْ مَسْاَلَةِ الْقُدُوْمِ عِبَارَةٌ عَنْ مُطْلَقِ الْوَقْتِ لِاَنَّ الْيَوْمَ إِذَا اُضِيْفَ إِلٰى فِعْلٍ لَا يَمْتَدُّ يَكُوْنُ عِبَارَةٌ عَنْ مُطْلَقِ الْوَقْتِ كَمَا عُرِفَ فَكَانَ الْحِنْثُ بِهٰذَا الطَّرِيْقِ لَا بِطَرِيْقِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ.

ہم نے جواب میں کہا: وضع قدم تو دلالت عرفی کے حکم سے مجاز ہے دخول سے اور دخول متفاوت نہیں ہوتا دونوں صورتوں میں اور دار فلان مجاز ہے دار مسکونہ سے اور یہ متفاوت نہیں ہوتا چاہے ملکیت ہو، اجارہ (یا عاریت) اور آنے کے مسئلے میں لفظ یوم یہ عبارت ہے مطلق وقت سے اس لئے کہ یوم کی نسبت جب فعل غیر ممتد کی طرف ہو تو مطلق وقت سے عبارت ہوتا ہے جیسا کہ یہ معروف ہے تو مذکورہ صورتوں میں قسم ٹوٹنا اس طریقے سے ہے نہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز سے۔

ترکیب و تحقیق: وضع القدم مرکب اضافی مبتدا، صار فعل ناقص، ھو ضمیر اسم، مجازا مصدر، عن الدخول متعلق اول، بحکم العرف متعلق ثانی، مجازا دونوں متعلقین سے ملکر صار کی خبر، جملہ فعلیہ مبتداء کی خبر، مبتداء خبر ملکر معطوف علیہ، والدخول جملہ حالیہ واؤ عاطفہ، دارفلان مبتداء، صار مجازا جملہ، علیہ خبر، مبتداء خبر ملکر معطوف اول، واؤ عاطفہ، الیوم موصوف، فی مساءلۃ القدوم متعلق المذکور محذوف کے،

المذکورمتعلق سے ملکرصفت، الیوم صفت سے ملکر مبتداء۔عبارۃ مصدر،عن مطلق الوقت متعلق اول، لان الیوم جملہ بتاویل مفرد ہوکر متعلق ثانی، عبارۃ دونوں متعلقات سے ملکر خبر، مبتداء خبر ملکر معطوف ثانی، وضع القدم معطوف علیہ دونوں معطوفات سے ملکر مقولہ، قول مقولہ ملکر جملہ قولیہ، لایمتد جملہ فعلیہ فعلِ نکرہ کی صفت ہے، کماعرف جملہ فعلیہ موصول، صلہ مجرور متعلق یکون کے جواذا کی جزاء ہے۔فکان میں فا نتیجہ ہے، الحنث اسم، بہذاالطریق معطوف سے ملکر ظرف خبر ہے، لا عاطفہ ہے۔

توضیح:اس عبارت میں مصنفؒ نے تینوں اعتراضات کے جوابات دیئے ہیں، حاصل کلام یہ ہے کہ مذکورہ مسائل میں قسم ٹوٹنے کا حکم تو وہی ہے جوذکر ہوا، باقی رہا حقیقت ومجاز کا جمع ہونا تو اس کے لئے وضاحت سمجھ لیجئے کہ وضع قدم دارفلان یوم تینوں میں حقیقت ومجاز مراد لینے کے بجائے دلالت عرفی سے ایسا معنی مراد لیا ہے جوتمام صورتوں کو شامل ہو وضع قدم تو دخول سے مجاز ہے عرف عام میں جب یہ لفظ کہا جاتا ہے تو مراد ومقصود دخول ہی ہوتا ہے کہ میں تیرے گھر میں داخل نہ ہونگا، ظاہر ہے دخول تو برہنہ، پا پیادہ پا، سوار میں متفاوت نہیں، کسی صورت سے ہودخول متحقق ہوجاتا ہے، جب ایسا ہے تو حنث لازم آئیگا۔

اس طرح دارفلان سے مراد باعتبار عرف دار مسکونہ ہے، جس میں رہائش پذیر ہو،اس میں کوئی فرق وتفاوت نہیں کہ ملکیت واجارہ یا عاریت ہو مقصود رہائش والا گھر ہے، تیسرے جملے کو سمجھنے کے لئے تمہیداً یہ یادرکھ لیں کہ کام دوقسم کے ہیں ا۔فعل ممتد وہ کام جس میں طویل وقت صرف ہودیر لگے جیسے صوم، نوم، ۲۔فعل غیر ممتد وہ کام جس میں زیادہ وقت صرف نہ ہو، آناً فاناً، فی الفور ادا ہوجائے، جیسے دخول، خروج، ذہاب، قدوم، مہمان کی آمد کے انتظار میں گھنٹوں سرراہ کھڑے رہے! آئے تو چشم زدن میں اندر، تسلی سے نظارہ بھی نہ ہوسکا، پھر معروف اصول ہے کہ لفظ یوم کی نسبت قسم ثانی فعل غیر ممتد کی طرف ہوتو پھر مطلق وقت مراد ہوتا ہے، دن کی تخصیص مرادنہیں رہتی، یہی صورت زیر بحث مسئلہ میں ہے "یوم یقدم" تو یوم کی اضافت فعل غیر ممتد قدوم کی طرف ہے اس سے مراد مطلق وقت ہے اس لئے فلاں شخص کسی وقت بھی آئیگا غلام آزاد، تو یہ قسم کا ٹوٹنا اس اعتبار سے ہے، حقیقت ومجاز کے اجتماع کی وجہ سے نہیں، اس لئے سابقہ اصول اٹل اور مسلم ہے اور کامیابی کی سُلم ہے۔

یوم شرعی: یوم شرعی صبح صادق وانتہاء سحر سے غروب آفتاب اور وقت افطار تک ہے۔

یوم عرفی: طلوع آفتاب سے غروب آفتاب تک ہے۔

ثُـمَّ الْـحَقِيْقَةُ اَنْوَا عٌ ثَلا ثَةٌ مُتَعَذِّرَةٌ، وَمَهْجُوْرَةٌ، وَمُسْتَعْمَلَةٌ، وَفِى الْقِسْمَيْنِ الْاَوَّلَيْنِ يُصَارُ اِلَـى الْمَجَازِ بِالْاِتِّفَاقِ، وَنَـظِيْـرُ الْـمُتَعَذِّرَةِ اِذَا حَلَفَ لَا يَاْكُلُ مِنْ هٰذِهِ الشَّجَرَةِ اَوْ مِنْ هٰذِهِ الْقِدْرِ، فَاِنَّ اَكْلَ الشَّجَرَةِ،وَالْقِدْرِ مُتَعَذِّرٌ فَيُنْصَرَفُ ذٰلِكَ اِلٰى ثَمْرَةِ الشَّجَرَةِ وَاِلٰى مَا يَحُلُّ فِى الْقِدْرِ حَتّٰى لَوْ اَكَلَ مِنْ عَيْنِ الشَّجَرَةِ اَوْ مِنْ عَيْنِ الْقِدْرِ بِنَوْعِ تَكَلُّفٍ لَا يَحْنَثُ، وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا:اِذَا حَلَفَ لَا يَشْرَبُ مِنْ هٰذِهِ الْبِيْرِ يُنْصَرَفُ ذٰلِكَ اِلَى الْاِغْتِرَافِ حَتّٰى لَوْ فَرَضْنَا اَنَّهٗ لَوْ كَرَعَ بِنَوْعِ تَكَلُّفٍ لَا يَحْنَثُ بِالْاِتِّفَاقِ .

"پھر حقیقت تین قسم ہے مشکل، متروک، معمول، پہلی دوقسموں میں تو بالاتفاق مجاز کی طرف حکم پھیرا جائیگا،

حقیقت متعذرہ (دشوار) کی مثال: جب کوئی شخص قسم اٹھائے کہ اس درخت یا اس ہانڈی سے نہ کھائیگا، سو یقیناً عین درخت یا عین قدر کھانا تو مشکل ہے تو اسے درخت کے پھل اور ہانڈی میں حلول کی ہوئی محفوظ وموجود چیز کی طرف پھیرا جائیگا، حتی کہ اگر کسی قسم اٹھانے والے نے تکلف سے درخت کی لکڑی یا ہانڈی کا ٹکڑا توڑ کر کھالیا تو حانث نہ ہوگا ، اسی اصول پر ہم نے کہا: جب کسی نے قسم اٹھائی کہ اس کنویں سے نہ پئیے گا، اسے چلو بھر کر پینے کی طرف پھیرا جائے گا یہاں تک کہ اگر ہم نے فرض کیا کہ اس نے کچھ مشقت سے منہ لگا کر پی لیا تو بالاتفاق حانث نہ ہوگا"

ترکیب وتحقیق: ثم عاطفہ برائے تراخی، الحقیقۃ مبتداء، انواع ثلاث مرکب توصیفی خبر، جملہ اسمیہ، متعذرہ۔۔۔۔ یہ تینوں بدل، مبتداء، خبر مفعول بن سکتے ہیں کما ہو المشہور فی الجمل التفسیریۃ فی التفسیرین الاولین یصار کا متعلق مقدم ہے، نائب فاعل ومتعلقین سے ملکر جملہ فعلیہ، نظیر المتعذرۃ مبتداء، اذا سے جملہ شرطیہ اس کی خبر ہے، من ہذہ القدر کا عطف من ہذہ الشجرۃ پر ہے فان جزاء ہے القدر کا، عطف الشجرۃ مضاف الیہ پر ہے مرکب اضافی ان کا اسم، متعذرہ خبر، فینصرف سے الگ جملہ ہے، اس کا فاعل ذلک ہے ما یحل موصول صلہ ملکر مجرور الی ثمرۃ الشجرۃ پر معطوف ہے، لو اکل کی جزاء لایحنث ہے، جملہ شرطیہ حتی کا مدخول کہ حتی کبھی جملوں پر داخل ہوسکتا ہے علی ھــذا متعلق مقدم، جملہ شرطیہ مقولہ حتی لو فرضنا۔۔۔۔۔۔ لو اکل کی مثل ہے لا یحنث دونوں لو کی جزاء ہے۔

توضیح: حقیقت ومجاز کی تعریف واصول کے بعد اب حقیقت کی اقسام واحکام کا ذکر ہے اس عبارت میں تین اقسام، پہلی دو قسموں کا حکم، متعذرۃ کی مثال اور اس پر تفریع، چار چیزوں کا ذکر ہے۔

حقیقت کی تین اقسام: ۱۔ حقیقت معذرۃ متعذرۃ باب تفعل سے اسم فاعل کا صیغہ ہے دشوار، مشکل، متعذرہ وہ حقیقت ہے جس تک مشقت ودشواری کے بغیر نہ پہنچ سکیں، حقیقی معنی تک پہنچنے میں مشکل میں ڈالنے والی جیسے لا یاکل من ہذہ الشجرۃ او من ہذا القدر درخت وہانڈی کو کھانا متعذر ومشکل ہے اگرچہ ممکن ہے۔

۲۔ حقیقت مہجورہ: یہ ہجر سے اسم مفعول ہے، ای متروکۃ چھوڑی ہوئی، حقیقت مہجورہ وہ ہے جس پر عام لوگوں نے عمل چھوڑ دیا ہو اگرچہ اس تک پہنچنا آسان ہو جیسے "لایضع قدمہ فی دار فلان" اس کا حقیقی معنی پیر رکھنا عرفاً چھوڑ دیا گیا ہے، اس سے مراد مطلق دخول ہوتا ہے، اسی طرح توکیل بالخصومۃ جھگڑنے کے لئے وکیل بنانا اور اسے مطلق جواب پر محمول کرنا یہ بھی حقیقت مہجورۃ کی مثال ہے۔

حکم: صاحب کتاب نے ان دونوں کا ایک حکم بیان کیا ہے کہ ان میں بالاتفاق مجازی معنی مراد ہے۔

۳۔ حقیقت مستعملہ: یہ بھی اسم مفعول کا صیغہ ہے معمول بہا زیر عمل، قابل عمل، وہ حقیقت جس پر عمل ممکن وآسان ہو اور عرفاً اس پر عمل نہ چھوڑا گیا ہو، جیسے لا یاکل من ہذہ الحنطۃ اس گندم سے نہ کھائیگا، گندم کا کھانا معمول ہے عند الکل متروک نہیں، اگرچہ اکثری عادت گندم سے حاصل شدہ آٹا روٹی کے استعمال کی ہے لیکن حقیقت مستعملہ کی مثال ہوسکتی ہے۔

حکم: اس کے حکم میں امام ابوحنیفہ اور صاحبین میں اختلاف ہے مہجورہ کے بعد مفصل آ رہا ہے،

نظیر المتعذرۃ: دو مثالیں بیان کی ہیں، حکم واضح ہے کہ پھل اور ہانڈی میں پکی یا رکھی ہوئی چیز کے کھانے سے حنث لازم آئے گا، عین شجر و قدر کھانے سے قسم نہ ٹوٹے گی۔

وعلی ہذا سے تفریع ہے کہ کسی نے قسم کھائی کہ اس کنویں سے نہ پیئے گا، تو یہ بھی چلو بھر کر یا برتن سے لے کر پینے پر محمول ہوگی، بالفرض اگر کسی نے لٹک لپک کر منہ لگا کے پی بھی لیا تو حانث نہ ہوگا، اس لئے کہ متعذرۃ کا حکم ہم نے ابھی پڑھا ہے یصار الی المجاز بالاتفاق۔

وَنَظِيرُ الْمَهْجُورَةِ: لَوْ حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ فَإِنَّ إِرَادَةَ وَضْعِ الْقَدَمِ مَهْجُورَةٌ عَادَةً، وَعَلَى هٰذَا قُلْنَا: اَلتَّوْكِيلُ بِنَفْسِ الْخُصُومَةِ يَنْصَرِفُ إِلَى مُطْلَقِ جَوَابِ الْخَصْمِ حَتّٰى يَسَعَ لِلْوَكِيلِ اَنْ يُجِيبَ بِنَعَمْ كَمَا يَسَعُهُ اَنْ يُجِيبَ بِلَا لِاَنَّ التَّوْكِيلَ بِنَفْسِ الْخُصُومَةِ مَهْجُورٌ شَرْعًا وَعَادَةً .

> ’’اور مہجورہ کی مثال: اگر کسی نے قسم اٹھائی کہ وہ فلاں کے گھر میں قدم نہ رکھے گا، اس لیے کہ وضع قدم مراد لینا عادۃ متروک ہے اسی بناء پر تو ہم نے کہا محض جھگڑنے کے لیے وکیل بنانا مقابل کے مطلق جواب کی طرف پھرے گا یہاں تک کہ وکیل کے لیے گنجائش ہوگی کہ ’’ہاں‘‘ سے جواب دے جیسے وہ ’’لا‘‘ سے انکاری جواب دے سکتا ہے، اس لیے کہ محض جھگڑنے کے لیے وکیل بنانا شرعاً اور عادۃً متروک ہے‘‘

ترکیب وتحقیق: نظیر المہجورۃ مرکب اضافی مبتداء، جملہ شرطیہ خبر، مبتداء خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ۔ فان سے الگ جملہ ہے عادۃ اسم مفعول مہجورہ کا مفعول لہ ہے، التوکیل مصدر اپنے متعلق سے ملکر مبتداء ینصرف ـــــــ جملہ فعلیہ مبتداء کی خبر جملہ اسمیہ مقولہ۔ یاد رہے کہ ینصرف سے آخر تک متعلق تاویل مصدر، تاویل مفرد، موصول صلہ سے ملکر ایک جملہ، جن کا سمجھنا ادنی تدبر سے آسان ہے یہی مقام امتحان وتشحیذ اذہان ہے۔

توضیح: اس عبارت میں حقیقت کی دوسری قسم کی ایک مثال وتفریع کا ذکر ہے جو اجمالا پہلے بھی مذکور ہیں، حاصل یہ ہے کہ لا یضع قدمہ فی دار فلان کا حقیقی معنی متروک ہے عرفا اس سے مراد مطلقا دخول ہے، چاہے جس طرح ہو اسی بنیاد پر تفریعا یہ کہا کہ ایک موکل نے اپنے کیس وتنازعہ میں کسی کو وکیل بالخصومہ بنایا یعنی صرف جھگڑ کر انکار کرے گا میں نامانوں کی رٹ لگائے گا لا، لا، لا، لا، لا، سے عدالت کو بھر دے گا اس کا تقاضا تو یہی ہے کہ نعم جی ہاں موکل کی طرف سے اقرار نہ کر سکے، کیونکہ یہ تو ہے ہی وکیل بالخصومۃ، لیکن محض جھگڑنے کے لئے وکالت شرعا وعرفا متروک ہے، شریعت وعرف دونوں میں یہ مطلقا وکالت پر محمول ہوگی اور وکیل حسب دلائل لا ونعم کہنے کا مجاز ہوگا اور وہ فیصلہ موکل پر نافذ ہوگا۔

وَلَوْ كَانَتِ الْحَقِيقَةُ مُسْتَعْمَلَةً ،فَإِنْ لَّمْ يَكُنْ لَهَا مَجَازٌ مُتَعَارَفٌ فَالْحَقِيقَةُ اَوْلٰى بِلَا خِلَافٍ

فَإِنْ كَانَ لَهَا مَجَازٌ مُتعارَفٌ، فَالْحَقِيقَةُ اَوْلٰى عِنْدَ اَبِي حَنِيفَةَ، وَعِنْدَهُمَا الْعَمَلُ بِعُمُوْمِ الْمَجَازِ اَوْلٰى مِثَالُهُ لَوْ حَلَفَ لَا يَاْكُلُ مِنْ هٰذِهِ الْحِنْطَةِ يَنْصَرِفُ ذٰلِكَ إِلٰى عَيْنِهَا عِنْدَهُ حَتّٰى لَوْ اَكَلَ مِنَ الْخُبْزِ الْحَاصِلِ مِنْهَا لَا يَحْنَثُ عِنْدَهُ، وَعِنْدَهُمَا يَنْصَرِفُ إِلٰى مَا تَتَضَمَّنُهُ الْحِنْطَةُ بِطَرِيْقِ عُمُوْمِ الْمَجَازِ فَيَحْنَثُ بِاَكْلِهَا وَبِاَكْلِ الْخُبْزِ الْحَاصِلِ مِنْهَا، وَكَذَا لَوْ حَلَفَ لَا يَشْرَبُ مِنَ الْفُرَاتِ يَنْصَرِفُ إِلَى الشُّرْبِ مِنْهَا كَرْعًا عِنْدَهُ، وَعِنْدَهُمَا إِلَى الْمَجَازِ الْمُتَعَارَفِ وَهُوَ شُرْبُ مَاءِ هَا بِاَيِّ طَرِيْقٍ كَانَ

"اور اگر حقیقت معمول بہا ہو تو اس کے حکم میں تفصیل ہے، اگر اس کے لئے مجاز متعارف نہ ہو تو بلا اختلاف حقیقت ہی اولی اور راجح ہوگی اور اگر اس حقیقت مستعملہ کے لئے مجاز متعارف ہو تو پھر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حقیقت ہی اولی ہوگی اور صاحبین کے نزدیک عموم مجاز پر عمل راجح ہوگا، اس کی مثال "اگر کسی حالف نے قسم اٹھائی کہ اس گیہوں سے نہ کھائیگا تو امام صاحب کے نزدیک یہ قسم عین حنطہ کی طرف پھیرے گی حتی کہ اگر اس گندم سے حاصل شدہ روٹی کھالی تو امام صاحب کے نزدیک حانث نہ ہوگا کیونکہ حنطہ تو نہیں کھائی اور صاحبین کے نزدیک یہ قسم پھیرے گی اس چیز کی طرف جس پر گندم مشتمل ہو عموم مجاز کے طور پر ان کے نزدیک عین حنطہ یا اس سے حاصل شدہ روٹی کھانے سے حانث ہوگا، اسی اختلاف کے مطابق حکم ہوگا اگر کسی نے قسم اٹھائی کہ نہر فرات سے نہ پئے گا، امام صاحب کے نزدیک یہ قسم اس سے منہ لگا کر پینے کی طرف پھیری جائے گی اور صاحبین کے نزدیک مجاز متعارف کی طرف اور وہ اس کا پانی پینا ہے بھلے جس طرح ہو"

ترکیب وتحقیق: کانت فعل ناقص اپنے اسم وخبر سے ملکر شرط، فان لم یکن ـ ـ ـ ـ ـ جملہ شرطیہ اس کی جزاء ہے، فالحقیقۃ ـ ـ ـ جملہ اسمیہ لم یکن کی جزاء ہے، وان کان سے الگ جملہ شرطیہ لم یکن کی طرح، لہا کان کی خبر مقدم ہے، فا جزائیہ، الحقیقۃ جملہ اسمیہ معطوف علیہ عندہما اولی کا مفعول مقدم ہے، العمل متعلق سے ملکر مبتداء، اولی مفعول سے ملکر خبر، جملہ اسمیہ خبریہ معطوف، معطوف علیہ معطوف سے ملکر جزاء، شرط جزاء جملہ شرطیہ۔ مثالہ مبتداء، لوحلف جملہ شرطیہ خبر، عندہما ینصرف کا مفعول فیہ مقدم ہے، کذا مبتدا محذوف العمل یا الحکم کی خبر ہے، عندہما کا عطف عندہ پر اور الی المجاز المتعارف کا عطف الی الشرب پر ہے، ایک حرف عطف کے ساتھ دو دو معطوفات پہلے بھی گذر چکے ہیں، گویا عبارت وینصرف عندہما الی المجاز المتعارف ہوئی، وھو شرب جملہ اسمیہ ہے، کان تامہ ضمیر اسم سے ملکر طریق نکرہ کی صفت ہے، بایّ شرب ـ ـ ـ ـ ـ ـ مصدر کے متعلق ہے۔

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے حقیقت کی تیسری قسم کے حکم کے تفصیل وتمثیل ذکر کی ہے۔ پہلی دوقسموں کا حکم اتفاقی ہے کما ذکر اس کے حکم میں امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف ہے جس کی بنیاد حقیقت مستعملہ اور اس کے مجاز کی کیفیت وحیثیت ہے، درحقیقت حقیقتِ مستعملہ کی دوقسمیں ہیں ا۔ حقیقت معمول بہا ہو اور اس کا مجاز متعارف نہ ہو۔ ۲۔ حقیقت معمول

بہا ہو اور مجاز بھی متعارف ہو۔ پہلی قسم کا حکم تو یہاں بھی اتفاقی ہے کہ حقیقت پر عمل راجح ہوگا کیونکہ مجاز معروف و متعارف نہیں، ہاں اگر مجاز متعارف ہو تو پھر اختلاف ہے امام صاحب کے نزدیک مجاز متعارف کے باوجود حقیقت پر عمل و محمول کرنا راجح ہے، صاحبین کے نزدیک عموم مجاز کے طور پر ایسا معنی مراد لینا راجح ہوگا جو حقیقت و مجاز دونوں کو شامل ہو باختلاف اقوال دو مثالیں مذکور ہیں۔

مثال اول: ایک شخص نے قسم کھائی "لا یاکل من ہذہ الحنطۃ" یہ گندم نہ کھائیگا۔ حطہ کا حقیقی معنی معمول و مستعمل اور معتاد ہے کہ لوگ گندم بھون کر ابال کر کھاتے ہیں اور مجاز متعارف ہے کہ آٹے کی روٹی کھاتے ہیں، اب یہ قسم کس پر محمول ہوگی؟ امام صاحب کے اصول و قول کے مطابق عین گندم پر محمول ہوگی روٹی کھانے سے حانث نہ ہوگا، صاحبین کے قول میں عموم مجاز کے طور پر اس پر محمول ہوگی جس پر گندم مشتمل ہو ظاہر ہے دانے، آٹا، روٹی سب پر مشتمل ہے، اس لئے دانے روٹی میں سے جو بھی کھالیا حانث ہوگا۔

مثال ثانی: ایک شخص نے قسم اٹھائی "لا یشرب من الفرات" نہر فرات سے نہ پئے گا اس کا حقیقی معنی منہ لگا کر پینا مستعمل ہے کہ چرواہے مسافر وغیرہ منہ لگا کر پیتے ہیں اور مجاز بھی متعارف ہے کہ برتن بھر کر یا چلو سے پیتے ہیں۔

امام صاحبؒ کے نزدیک یہاں بھی قسم حقیقۃً منہ لگا کر پینے پر محمول ہوگی برتن سے لے کر پینے سے حانث نہ ہوگا،

صاحبینؒ کے نزدیک مطلقا پینا مراد ہے کہ منہ لگا کر چلو سے یا برتن سے جس طرح بھی فرات کا پانی پیا تو قسم ٹوٹ جائے گی۔ ثمرہ اختلاف یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک صرف دانے کھانے اور منہ لگا کر پینے سے قسم ٹوٹے گی باقی صورتوں میں نہیں، صاحبین کے نزدیک مطلقا کسی صورت کھانے پینے سے قسم ٹوٹ جائے گی۔

امام صاحب کی دلیل: امام صاحب کہتے ہیں کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے اور نائب و خلیفہ کی طرف التفات و رجوع اس وقت ہوتا ہے جب اصل و حقیقت پر عمل متعذر ہونا ممکن ہو، جب حقیقت پر عمل ممکن و معمول ہے تو مجاز بھلے متعارف ہو ضرورت نہیں۔

صاحبین کی دلیل: یہ کہتے ہیں کہ ایسا معنی مراد لینا جس کے تحت حقیقت و مجاز دونوں ہوں اولی ہے تاکہ دونوں کو شامل ہو کسی کا ترک نہ ہو ظاہر ہے کلام سے مقصود معنی ہی ہوتے ہیں تو ایسا معنی مراد لینا اولی ہے جو دونوں کو شامل و عام ہو۔

ثُمَّ الْمَجَازُ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَةَ خَلَفٌ عَنِ الْحَقِیْقَةِ فِیْ حَقِّ اللَّفْظِ، وَعِنْدَهُمَا خَلَفٌ عَنِ الْحَقِیْقَةِ فِیْ حَقِّ الْحُکْمِ، حَتّٰی لَوْ کَانَتِ الْحَقِیْقَةُ مُمْکِنَةً فِیْ نَفْسِهَا إِلَّا اَنَّهُ امْتَنَعَ الْعَمَلُ بِهَا لِمَانِعٍ یُصَارُ إِلَی الْمَجَازِ وَإِلَّا صَارَ الْکَلَامُ لَغْوًا وَعِنْدَهُ یُصَارُ إِلَی الْمَجَازِ وَإِنْ لَّمْ تَکُنِ الْحَقِیْقَةُ مُمْکِنَةً فِیْ نَفْسِهَا، مِثَالُهُ إِذَا قَالَ لِعَبْدِهٖ وَهُوَ اَکْبَرُ سِنًّا مِنْهُ: هٰذَا ابْنِیْ لَا یُصَارُ إِلَی الْمَجَازِ عِنْدَهُمَا لِاسْتِحَالَةِ الْحَقِیْقَةِ، وَعِنْدَهُ یُصَارُ إِلَی الْمَجَازِ حَتّٰی یَعْتِقَ الْعَبْدُ.

پھر مجاز امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حقیقت کا نائب و خلیفہ ہے تلفظ کے حق میں اور صاحبین کے نزدیک حقیقت کا

خلیفہ ہے حکم کے حق میں یہاں تک کہ اگر اپنی ذات میں حقیقت ممکن مگر اس پر عمل کسی آڑ و مانع کی وجہ سے ممتنع ہو تو حکم مجاز کی طرف پھیرا جائیگا ورنہ کلام لغو ہوگا اور امام صاحب کے نزدیک مجاز کی طرف پھیرا جائیگا اگر چہ اپنی ذات میں حقیقت ممکن نہ ہو اس اصول و حکم کی مثال جب مولیٰ نے اپنے سے عمر میں بڑے غلام کو کہا: یہ میرا بیٹا ہے صاحبین کے نزدیک اسے مجاز کی طرف نہ پھیرا جائے گا حقیقت کے محال ہونے کی وجہ سے اور امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز کی طرف پھیرا جائے گا نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ غلام آزاد ہو جائیگا۔

ترکیب و تحقیق: المجاز مبتداء، عندابی حنیفۃ مرکب اضافی معطوف علیہ اول ہے، خلف متعلقین سے ملکر معطوف علیہ ثانی ہے، عندہما معطوف اول، خلف متعلقات سے ملکر معطوف ثانی، عند معطوف اول سے ملکر مفعول فیہ ہے، خلف معطوف ثانی سے ملکر خبر، جملہ اسمیہ خبریہ الحقیقۃ کانت کا اسم ہے، ممکنۃ فی نفسہا متعلق سے ملکر مستثنیٰ منہ، الا استثنائیہ انہ۔۔۔۔اسم وخبر سے ملکر بتاویل مفرد مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ مستغنی سے ملکر کانت کی خبر، جملہ فعلیہ شرط، یصار جملہ جزا، جملہ شرطیہ حتی کا مجرور۔ والا دراصل وان لم تکن الحقیقۃ ممکنۃ صار الکلام لغوا جملہ شرطیہ ہے، عندہ یصار کا مفعول فیہ مقدم ہے یصار نائب فاعل سے ملکر جملہ فعلیہ، ان وصلیہ لم تکن۔۔۔۔۔۔ جملہ فعلیہ، مثالہ مبتداء، اذا شرطیہ قال ضمیر فاعل و متعلق سے ملکر قول ہوا، ہو اکبر سنا منہ جملہ حالیہ، ہذا ابنی مبتداء خبر ملکر مقولہ، قول مقولہ ملکر شرط، لا یصار جملہ معطوف علیہ، یصار مفعول مقدم وغیرہ سے ملکر معطوف، معطوف علیہ معطوف ملکر اذا کی جزاء، لا یصار جار اول اور عندہ یصار، بواسطہ عطف جزاء ثانی بھی کہتے سکتے ہیں۔ والاول اوضح!

توضیح: حقیقت و مجاز کی تعریف، تقسیم، حکم کے بعد اب چوتھی چیز بیان ہو رہی ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ کس اعتبار و حیثیت سے ہے؟ اس میں امام صاحب اور صاحبین کا قول منفرد ہے مصنف اس کی توضیح و تمثیل اور تعلیل و دلیل بیان کر رہے ہیں۔

قول اول: امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے تلفظ میں یعنی جملہ اگر نحوی ترکیب و تحلیل اور تعریب کے حوالے سے بجا اور درست ہے، تو مجازی معنی مراد لینا بھی درست ہے۔

قول ثانی: صاحبینؒ کے نزدیک مجاز حکم کا خلیفہ ہے حقیقت کے اعتبار سے یعنی حکم میں حقیقت اصل ہے مجاز اس کا خلیفہ ہے۔ اگر حقیقی معنی ممکن ہو لیکن کسی مانع کی وجہ سے ممتنع ہو تو مجازی معنی مراد لینا درست ہوگا اگر حقیقی معنی ممکن ہی نہ ہو تو پھر مجازی معنی مراد لینا درست نہ ہوگا اور کلام لغو ہو جائیگا۔ خلاصہ یہ ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے مجاز و خلیفہ کے ثبوت کے لئے اصل و حقیقت کا مقصود ہونا ضروری ہے حقیقت و مجاز لفظ کے اوصاف میں سے ہیں نہ کہ معنی کے اوصاف میں ان تین چیزوں میں اتفاق ہے، اختلاف جہت میں ہے کہ مجاز کس سمت و جہت سے حقیقت کا خلیفہ ہے تو امام صاحب کے نزدیک تلفظ و تکلم سے اور صاحبین کے نزدیک حقیقت حکم سے خلیفہ ہے۔

مثال و ثمرہ اختلاف: مصنفؒ نے دونوں کے مطمح نظر اور نکتہ اختلاف کو سمجھانے کے لئے مثال ذکر کی ہے کہ ایک مالک اپنے ایسے غلام کو مخاطب کر کے کہتا ہے جو عمر میں اس سے بڑا ہے "ہذا ابنی" یہ میرا بیٹا ہے، صاحبین کے نزدیک یہ جملہ لغو ہے

اس لئے کہ اس کا حقیقی معنی بیٹا ہونا ممکن نہیں اس لئے کہ مولی کی عمر کم ہے غلام عمر میں بڑا ہے جب بیٹا ہونا حقیقی معنی مراد لینا ممتنع اور ناممکن ہے تو کلام لغو اس سے کوئی حکم ومسئلہ ثابت نہ ہوگا امام صاحبؒ کہتے ہیں کہ یہ جملہ خبریہ صحیح الترکیب اور صحیح المعنی ہے تلفظ وتکلم میں مرکب تام اور مرکب مفید ہے ناقص نہیں، پھر ایک عاقل بالغ کا کلام ہے اسے لغو قرار دینا لغو ہے ممکنہ طور پر اس جملے کا صحیح مطلب تلاش کرتے ہیں تاکہ ایک عاقل بالغ کا کلام لغو نہ ہو، پھر ہم نے دیکھا کہ اس کا حقیقی معنی غلام کی عمر زیادہ ہونے کی وجہ سے یہاں مراد نہیں ہوسکتا ہے تو اس کے خلیفہ مجازی معنی پر غور کریں تاکہ کلام کا مفہوم نکل آئے ہذا ابنی بول کر بنوت مراد لینا یہ ملزوم ہے اور اس سے حریت وآزادی مراد لینا لازم ہے پھر ہم نے دیکھا کہ ملزوم بیٹا بول کر ملزوم آزدی مراد لینا مجاز ہے تو ہم نے کہا یہاں حقیقی معنی مراد لینا درست نہیں تو مجازی معنی آزادی مراد لینا ہوسکتا ہے اس لئے کلام کو لغو ہونے سے بچانے کے لئے مجازی معنی مراد لیا اب مذکورہ مثال کا حکم یہ ہو کہ وہ غلام آزاد ہوگا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ صاحبین کے نزدیک کلام لغو ہے اور امام صاحب کے نزدیک مجازی معنی مراد ہو کر غلام کی آزادی ثابت ہوگی۔

وَعَلٰى هٰذَا يَخْرُجُ الْحُكْمُ فِيْ قَوْلِهٖ: لَهٗ عَلَيَّ اَلْفٌ اَوْ عَلٰى هٰذَا الْجِدَارِ وَقَوْلُهٗ: عَبْدِيْ اَوْ حِمَارِيْ حُرٌّ.

"اور اسی اختلاف واصول پر نکالا جائے گا حکم اس کے قول اس کے لئے مجھ پر یا اس دیوار پر ایک ہزار ہے اور اس کا قول: "میرا غلام یا میرا گدھا آزاد ہے"۔

ترکیب وتحقیق: علی ہذا متعلق مقدم، الحکم نائب فاعل، فی قولہ معطوف علیہ، معطوف قول مقولہ ملکر متعلق جملہ فعلیہ خبریہ۔

توضیح: تفریع وعلی ہذا سے تفریعا دو مثالیں مذکور ہیں کسی نے اقرار کیا اور کہا کہ اس شخص کے لئے مجھ پر یا اس دیوار پر ایک ہزار ہے دوسری صورت یہ ہے کہ کہا "میرا غلام یا میرا گدھا آزاد ہے" صاحبین کے اصول کے مطابق یہ کلام لغو ہوگا لاستحالہ الحقیقۃ کیونکہ حقیقی معنی دیوار پر ہزار کا واجب ہونا یا دوسری مثال میں گدھے کو آزاد کہنا محال ہے اس لئے کلام لغو ہے۔

امام صاحبؒ کے نزدیک اگر حقیقت ممکن نہ ہو تو صحیح جملے کے مجازی معنی کی طرف رجوع ہوتا ہے، اس لئے کلام کو لغو ہونے سے بچاتے ہوئے او کو واؤ کے معنی پر محمول کرتے ہوئے پہلی مثال میں اقرار کرنے والے پر ایک ہزار واجب ہوگا اور دوسری مثال میں غلام آزاد ہوگا اس طرح او کو واؤ کے معنی میں کر کے مجازی معنی کے لحاظ سے کلام درست ہوگی۔

وَلَا يَلْزَمُ عَلٰى هٰذَا إِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهٖ: هٰذِهٖ اِبْنَتِيْ وَلَهَا نَسَبٌ مَعْرُوْفٌ مِنْ غَيْرِهٖ حَيْثُ لَاتَحْرُمُ عَلَيْهِ، وَلَا يُجْعَلُ ذٰلِكَ مَجَازًا عَنِ الطَّلَاقِ سَوَاءٌ كَانَتِ الْمَرْأَةُ صُغْرٰى سِنًّا مِنْهُ اَوْ كُبْرٰى، لِاَنَّ هٰذَا اللَّفْظَ لَوْ صَحَّ مَعْنَاهُ لَكَانَ مُنَافِيًا لِلنِّكَاحِ فَيَكُوْنُ مُنَافِيًا لِحُكْمِهٖ ،هُوَ الطَّلَاقُ وَلَا اِسْتِعَارَةَ مَعَ وُجُوْدِ التَّنَافِيْ بِخِلَافِ قَوْلِهٖ: هٰذَا اِبْنِيْ فَإِنَّ الْبُنُوَّةَ لَا تُنَافِيْ ثُبُوْتَ الْمِلْكِ لِلْاَبِ بَلْ يَثْبُتُ الْمِلْكُ لَهٗ ثُمَّ يُعْتَقُ عَلَيْهِ.

''اور اس پر یہ اعتراض لازم نہیں جب کہا شوہر نے اپنی بیوی سے: یہ میری بیٹی ہے حالانکہ اس (بیوی) کا نسب مشہور ہے اس کے علاوہ سے تو یہ عورت اس پر حرام نہ ہوگی اور نہ ہی اس کو طلاق سے مجاز بنایا جائے گا برابر ہے کہ عورت عمر میں اس کہنے والے سے چھوٹی ہو یا بڑی۔ اس لئے کہ اس لفظ کا معنی صحیح قرار پائے تو نکاح کے منافی ہوگا (جب نکاح کے منافی ہو) تو اس کے حکم طلاق کے منافی ہوگا اور دونوں کے درمیان منافات کی صورت میں مجاز مراد نہیں ہوتا، بخلاف سابقہ مثال میں مذکور اس کے قول کے، اس لئے تحقیق بیٹا ہونا باپ کے لئے ملکیت ثابت ہونے کے منافی نہیں بلکہ ملکیت ثابت ہوگی پھر وہ اس پر آزاد ہو جائے گا۔

ترکیب وتحقیق: لایلزم کا فاعل ھو ضمیر راجع بسوئے اعتراض وارد، اپنے فاعل ومتعلق سے ملکر جملہ فعلیہ اذا شرطیہ، قال لامرتہ قول مقولہ ملکر شرط، ولہا نسب جملہ حالیہ لاتحرم، لاتجعل دونوں معطوف ملکر جزاء سواء مبتداء کانت جملہ فعلیہ اس کی خبر، لان کانت کے متعلق ہوگا لوصح شرط وجزا سے ملکر حرف مشبہ بالفعل کی خبر فیکون جملہ فعلیہ لحکمہ منافیا اس فاعل کے متعلق ہوگا، لانفی جنس استعارہ اسم مع وجود خبر بخلاف قول مقولہ مرکب اضافی مجرور متعلق التنافی مصدر کے، فان الگ جملہ لاتنافی جملہ فعلیہ معطوف سے ملکر مشبہ بافعل کی خبر ثم یعتق جملہ فعلیہ۔

توضیح: اس عبارت میں مصنف امام صاحبؒ کے قول پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔

سوال: ایک مثال پیش کر کے اعتراض کیا گیا ہے کسی شوہر نے اپنی بیوی کے بارے میں کہا یہ میری بیٹی ہے حالانکہ اس کا نسب معروف ہے اور یہ قائل بھی اپنے سسرال کو جانتا ہے اب ظاہر ہے کہ اس کا حقیقی معنی محال ہے کہ ایک معروف النسب عورت اور وہ بھی بیوی بیٹی کیسے ہو سکتی ہے؟ صاحبین تو اسے لغو قرار دیں گے، ان کے قول پر تو کوئی اعتراض نہیں، ہاں امام صاحبؒ عاقل، بالغ کے کلام کو لغو قرار دینے سے بچاتے ہیں۔ تو یہاں بھی ان کے اصول کے مطابق حقیقی معنی بیٹی ہونا ممکن نہیں تو مجازی معنی آزادی وطلاق مراد لے لیں کہ وہ اس کے نکاح سے آزاد ہوگئی، حالانکہ امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ عورت ''ہذہ ابنتی'' کہنے والے شوہر پر حرام نہ ہوگی اور نہ ہی مطلقہ ہوگی سابقہ اصول کے مطابق یہاں مجازی معنی مراد ہونا چاہیے، کیوں نہیں؟

جواب: لان ہذا اللفظ۔۔۔۔۔ میں وجہ فرق مذکور ہے اور دونوں جملے لفظاً اگرچہ قریب قریب ہیں لیکن مفہوماً و مقصوداً دونوں کے درمیان بونِ بعید ہے جسے عمیق النظر امام وقت نے بھانپ کر یہاں حکم بدل دیا اب جواب وجہ فرق سمجھئے حکم تو واضح ہے کہ یہ کہنے سے معروف النسب بیوی مطلقہ نہ ہوگی بھلے اس کی عمر چھوٹی ہو یا بڑی، باقی رہی بات مجازی معنی مراد نہ لینے کی وجہ تو اس کے لئے عرض ہے کہ دراصل یہاں حقیقی معنی کی طرح مجازی معنی بھی ممکن نہیں اس لئے کہ مجازی معنی طلاق مراد لینے کے لئے پہلے وجود نکاح ضروری ہوتا ہے کیونکہ طلاق منکوحہ کو دی جاتی ہے اور طلاق مجازی طور پر مراد لیں گے ''ہذہ ابنتی'' سے حالانکہ بیٹی ہونا تو نکاح کے منافی ہے تو مجاز کی طرف کیسے جائیں؟ ''ھذہ ابنتی'' سے ثابت کریں طلاق اور طلاق کے لئے ضروری ہے نکاح حالانکہ بیٹی ہونا اس نکاح کے منافی ہے جو طلاق کے لئے ضروری ہے، اب بات واضح ہوئی کہ یہاں ہذہ ابنتی سے طلاق

والا مجازی معنی بھی ممکن نہیں ۔ باقی رہا ہذا ابنی کے ظاہر پر قیاس کرنا تو یہ باطل ہے اس لئے کہ وہاں ہم نے ثابت کیا ہذا ابنی سے حریت کو اور بنوت وحریت کے درمیان منافات نہیں جیسے بنوت ونکاح کے درمیان منافات ہے اس لئے کہ ایک باپ اپنے غلام بیٹے کا مالک ہوسکتا ہے اگر کسی کا بیٹا غلام ہو تو اسے خرید سکتا ہے ہاں خریدنے اور ملکیت آتے ہی وہ آزاد ہو جائے گا تو ملکیت کے بعد آزادی متحقق ہوگی ،اس لئے وہاں مجازی معنی مراد لینا درست تھا اور یہاں سوال میں مذکورہ جملے میں نہیں وبینهما فرق بیّن وجواب قیم۔

تمرینی سوالات: س ۱:حقیقت کی تعریف، وجہ تسمیہ اور کتنی اقسام ہیں؟

س ۲:لماارید الوقاع من آیة الملامسة سقط اعتبار ارادة المس بالید میں کیا بیان ہے؟

س ۳:ولئن قال اذاحلف لایضیع قدمه...... میں مذکورہ تین سوالات وجوابات کیا ہیں؟

س ۴:ولایلزم علی هٰذا اذاقال لامرأته الخ میں مذکوراعتراض وجواب کیا ہے؟

س ۵:وفی القسمین الاولیین یصارالی المجاز بالاتفاق کی ترکیب کیا ہے؟

۵۔فَصْلٌ فِیْ تَعْرِیْفِ طَرِیْقِ الْاِسْتِعَارَةِ پانچویں فصل استعارۃ کی پہچان کے بیان میں

اِعْلَمْ اَنَّ الْاِسْتِعَارَةَ فِیْ اَحْکَامِ الشَّرْعِ مُطَّرِدَةٌ بِطَرِیْقَیْنِ، اَحَدُهُمَا لِوُجُوْدِ الْاِتِّصَالِ بَیْنَ الْعِلَّةِ وَالْحُکْمِ، وَالثَّانِیْ لِوُجُوْدِ الْاِتِّصَالِ بَیْنَ السَّبَبِ الْمَحْضِ وَالْحُکْمِ، فَالْاَوَّلُ مِنْهُمَا یُوْجِبُ صِحَّةَ الْاِسْتِعَارَةِ مِنَ الطَّرْفَیْنِ وَالثَّانِیْ یُوْجِبُ صِحَّتَهَا مِنْ اَحَدِ الطَّرْفَیْنِ وَهُوَ اِسْتِعَارَةُ الْاَصْلِ لِلْفَرْعِ .

”جان لیجئے بلاشبہ شرعی احکام میں استعارہ دوطریقوں سے رائج ہے ان میں سے پہلا علت وحکم کے درمیان ربط واتصال کے پائے جانے کی وجہ سے دوسرا سبب محض اور حکم کے درمیان ربط واتصال کے وجود کی وجہ سے، سو ان میں سے پہلی قسم دونوں طرف سے استعارے کی صحت کو ثابت کرتی ہے اور دوسری دو میں سے ایک طرف سے استعارے کی صحت ثابت کرتی ہے یہ اصل کا استعارہ ومجاز ہے فرع کے لئے“

ترکیب وتحقیق: اعلم فعل بافاعل، انّ حرف مشبہ بالفعل، الاستعارۃ مصدر متعلق سے ملکر اسم مطردہ اسم فاعل متعلق سے ملکر خبر، بتاویل مفرد ہوکر مفعول جملہ فعلیہ انشائیہ، احدہما مبتداء، لوجود۔۔۔۔ظرف مستقر خبر، الثانی مبتداء، لوجود ظرف مستقر خبر فالاول والثانی یہ مبتداء ہیں ان کی خبر جملہ فعلیہ ہیں ہو جملہ اسمیہ ہے۔

توضیح: حقیقت ومجاز کے بعد اب مصنف ان کے مابین علاقہ ومناسبت اور سبب اتصال کو بیان کررہے ہیں کہ استعارہ ومجاز کہاں کس طرح درست ہوگا اور اس کی صحت وثبوت کی وجہ کیا ہے۔

استعارہ کی تعریف: یہ عاریۃ سے استفعال کا مصدر ہے مثل استقامۃ بمعنی مانگنا ”استعمال اللفظ فی غیر ما وضع له

یقال له الاستعارة فاطلاق الاستعارة علی هذا الاستعمال باعتبار اللغة کان اللفظ استعیر من معناه الحقیقی واعطی للمعنی المجازی" اس عبارت سے تعریف ووجہ تسمیہ دونوں ثابت ہوئے۔استعارہ کہتے ہیں ایک لفظ حقیقی معنی سے لے کر کسی علاقہ ومناسبت کی وجہ سے مجازی معنی میں استعمال کرنا،اسے استعارہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ لفظ مانگا جاتا ہے یہی معنی عاریۃ کا ہے اس پر مزید کلام نورالانوار ومختصر المعانی کی مباحث میں ہی موزوں ہے یہاں ''آب ندیدہ جامہ کشیدہ'' کا مصداق ہے۔(اگر التفات واشتیاق ہے تو حاشیہ خمسہ پر حواس خمسہ مرکوز کیجئے!)

استعارہ ومجاز کی اقسام: اس کی دوقسمیں ہیں ا۔اتصال مجاز صوری ۲۔مجاز معنوی۔

مجاز صوری: مختصرا اس کا مفہوم یہ ہے کہ حقیقی معنی اور مجازی معنی کے درمیان صورت میں اتصال ومناسبت اور ملاپ ہو،جیسے السماء کا حقیقی معنی آسمان ہے اور بادل کے لئے بھی بولا جاتا ہے ارشاد ہے اوکصیب من السماء (البقرہ ۱۹) یا جیسے بارش بادل سے،یہاں السماء سے مراد بادل ہیں،یہاں صورۃ علو میں حقیقی معنی آسمان اور مجازی معنی بادل مجاز ومتصل ہیں۔

مجاز معنوی: اس کا مفہوم یہ ہے کہ مجازی معنی حقیقی معنی کے کسی معنوی جزء اور صفت میں مشابہ ومماثل ہو یا یوں کہہ لیں کہ دونوں میں قدرے مشترک کوئی معنی ہو،جیسے ''اسد'' بول کر ''رجل شجاع'' بہادر مرد مراد لینا ان دونوں میں مشترک معنی شجاعت وبہادری ہے،اسی طرح حمار کہہ کر رجل غبی کند ذہن مراد لینا یہاں مشترک معنی غباوت ہے۔

حقیقت ومجاز کے درمیان مناسبات کی تعداد: اہل اصول کے نزدیک لفظ استعارہ ومجاز مترادف وہم معنی ہیں،جبکہ اہل بیان کے نزدیک ترادف نہیں بلکہ استعارہ مجاز کی ایک قسم ہے،پھر حقیقت ومجاز کے درمیان جو ربط،اتصال،علاقہ مناسبت کا ہونا ضروری ہے وہ صوری اور معنوی دونوں اعتبار سے ہوسکتا ہے جیسے اوپر دونوں کی تعریف ومثال گذری،باقی رہی یہ بات کہ حقیقت ومجاز کے درمیان علاقوں اور مناسبتوں کی تعداد کیا ہے اس میں اقوال مختلف ہیں،بعض نے پچیس (۲۵) بعض نے بارہ (۱۲) بعض نے چار (۴) اور بعض نے دو (۲) بیان کئے ہیں۔ایک مشابہ دوسرا مجاورۃ،پھر تشبیہ ومشابہت کا علاقہ ہو تو استعارہ ہے اس کی چار قسمیں ہیں ا۔مصرحہ ۲۔مکنیہ ۳۔تخیلیہ ۴۔ترشیحیہ اگر مجاورت کا علاقہ ہو تو اسے مجاز کہتے ہیں،اہل اصول کے نزدیک استعارہ ومجاز مترادف ہیں اس لئے مصنف نے استعارہ کا عنوان دے کر مجاز کے دوطریقے بیان کئے ہیں۔

علت کی تعریف: شرعی طور پر علت کہتے ہیں ''وہ چیز جو کسی مطلوب ومقصود حکم کے لئے وضع کی گئی ہو'' اس کا مفہوم یہ ہے کہ حکم متصور ہوگا تو علت مشروع ہوگی حکم متصور نہ ہوگا تو علت مشروع نہ ہوگی۔بس علت کی طرف حکم کا وجود ووجوب دونوں منسوب ہوتے ہیں علت کی وجہ سے حکم پایا جاتا ہے اور واجب بھی ہوتا ہے مزید یہ بھی یاد رہے کہ علت وحکم کے درمیان کوئی امر اور ربط نہیں ہوتا جو حکم تک پہنچنے کا سبب ہو،جیسے نکاح ملک متعہ یعنی نفع حاصل کرنے کے لئے علت ہے اسی نکاح سے وجود و(جواز) حاصل ہوتا ہے اور بیوی پر اپنے آپ کو سپرد کرنا واجب ہوتا ہے اتنا ضرور یاد رکھیں کہ علت وحکم اور علت ومعلول کے درمیان کوئی چیز نہیں ہوتی جس کی طرف حکم منسوب ہو،اور وجود ووجوب دو چیزیں ہوتی ہیں۔

سبب کی تعریف: سبب کہتے ہیں جو ''مفضی الی الحکم'' یعنی حکم تک پہنچانے والا۔ حکم اوراس کے درمیان کوئی ایسا امر ہو جس کی طرف حکم منسوب ہو' علت کی طرح مشروع نہ ہو اور نہ ہی حکم کا وجود و وجوب ہو، جیسے شراء (خریدنا) ملک متعہ کے لئے سبب ہے علت نہیں شراء ملک متعہ کی طرف مفضی ہے لیکن شراء سے ملک متعہ کا وجود ہوتا ہے نہ وجوب بسا اوقات خریدنا متحقق ہوتا ہے لیکن مشتری کے لئے ملک متعہ کا وجود ہی نہیں ہوتا مثلاً کسی نے اپنی رضاعی بہن کو خرید لیا تو شراء متحقق ہوا لیکن ملک متعہ حاصل نہ ہوگا، کبھی شراء سے ملک متعہ حاصل ہو بھی جاتا ہے لیکن محض شراء سے نہیں بلکہ شراء کی وجہ سے ملک رقبہ حاصل ہوتا ہے پھر ملک رقبہ یعنی باندی پر ملکیت کے ثبوت کی وجہ سے ملک متعہ حاصل ہو جاتا ہے شراء اور ملک متعہ کے درمیان ملک رقبہ ہے مثلاً کسی اجنبی باندی کو خریدنے سے ملک رقبہ کے واسطے سے ملک متعہ حاصل ہو جاتا ہے۔ نکاح ملک متعہ کے لئے علت ہے اور شراء ملک متعہ کے لئے سبب ہے لیکن شراء مطلقاً ملک کے لئے علت ہے۔

تطبیق کلام: مصنفؒ نے یہی کہا ہے کہ پہلی قسم علت ومعلول کے درمیان مجاز دونوں طرف سے ہوگا، علت بول کر معلول اور معلول بول کر علت مراد لینا درست ہے، یعنی ملک بول کر شراء مراد لیں یا شراء بول کر ملک مراد لیں دونوں طرح درست ہے، دوسری قسم سبب وحکم میں ایک طرف سے مجاز واستعارہ درست ہے دوسری طرف سے نہیں، یعنی تحریر بول کر طلاق مراد لینا درست ہے لیکن نکاح بول کر تحریر وآزادی مراد لینا درست نہیں۔ یہی حکم سے سبب مراد لینا ''استعارۃ الاصل للفرع'' کہلاتا ہے یاد رہے کہ بین السبب المحض سے اشارہ کیا کہ کبھی لفظ سبب علت پر بھی بولا جاتا ہے، یہاں سبب محض مراد ہے، علت کے معنی میں استعمال ہوگا تو حکم قسم اول جیسا ہوگا یوں کہا جاتا ہے ''شراء ملک کا سبب ہے'' حالانکہ یہاں سبب علت کے معنی میں ہے اس لئے کہ شراء مطلقاً ملک کے لئے علت ہے اور ملک متعہ کے لئے سبب ہے۔ خوب سمجھ لیجئے!

مِثَالُ الْاَوَّلِ فِيمَا إِذَا قَالَ: إِنْ مَلَكْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ، فَمَلَكَ نِصْفَ الْعَبْدِ فَبَاعَهُ، ثُمَّ مَلَكَ النِّصْفَ الْآخَرَ لَمْ يُعْتَقْ إِذْ لَمْ يَجْتَمِعْ فِي مِلْكِهِ كُلُّ الْعَبْدِ، وَلَوْ قَالَ: إِنِ اشْتَرَيْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ فَاشْتَرٰى نِصْفَ الْعَبْدِ فَبَاعَهُ ثُمَّ اشْتَرَى النِّصْفَ الْآخَرَ عُتِقَ النِّصْفُ الثَّانِيْ، وَلَوْ عَنٰى بِالْمِلْكِ الشِّرَاءَ اَوْ بِالشِّرَاءِ الْمِلْكَ صَحَّتْ نِيَّتُهُ بِطَرِيْقِ الْمَجَازِ لِاَنَّ الشِّرَاءَ عِلَّةُ الْمِلْكِ وَالْمِلْكُ حُكْمُهُ فَعَمَّتِ الْاِسْتِعَارَةُ بَيْنَ الْعِلَّةِ وَالْمَعْلُوْلِ مِنَ الطَّرَفَيْنِ إِلَّا أَنَّهُ فِيمَا يَكُوْنُ تَخْفِيفًا فِيْ حَقِّهِ لَا يُصَدَّقُ فِيْ حَقِّ الْقَضَاءِ خَاصَّةً لِمَعْنَى التُّهْمَةِ لَا لِعَدَمِ صِحَّةِ الْاِسْتِعَارَةِ.

''پہلی قسم (علت ومعلول کے درمیان استعارہ) کی مثال جب ایک شخص نے کہا ''اگر میں غلام کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہے'' سو وہ مالک ہوا آدھے غلام کا پھر اسے بیچ دیا، پھر مالک ہوا دیگر باقی آدھے کا تو وہ آزاد نہ ہوگا، اس لئے کہ پورا غلام اس کی ملکیت میں بیک وقت نہیں آیا، (دوسری صورت) اگر اس نے کہا ''اگر میں نے غلام خریدا تو وہ آزاد ہے'' پھر اس نے آدھا غلام خرید کر بیچ دیا پھر دوسرا (باقی) آدھا خریدا تو دوسرا نصف آزاد ہوگا، اس نے

ملک سے شراء یا شراء سے ملک مراد لیا تو مجازی طور پر اس کی نیت صحیح ہوگی، اس لئے کہ شراء مطلق ملک کے لئے علت ہے اور ملک اس کا حکم (اور معلول ہے) سو علت و معلول میں جانبین سے مجاز مراد لینا عام ہے، مگر اس صورت میں کے قائل کے حق میں آسانی ہو تو خاص طور پر عدالتی فیصلے میں اس کی تصدیق نہ کی جائے گی لالچ کی تہمت کی وجہ سے نہ مجاز کے صحیح نہ ہونے کی وجہ سے"

ترکیب و تحقیق: مثال الاول مبتدا، فی جار ما موصولہ، اذا شرطیہ قال فعل بافاعل قول، ان ملکت ۔۔۔۔۔۔ جملہ شرطیہ مقولہ، قول مقولہ ملکر اذا کی شرط، فا جزائیہ معطوف علیہ، ملک ۔۔۔۔۔۔ باعہ ۔۔۔۔۔۔ ملک النصف الآخر تینوں فعل ماضی والے جملے معطوف، قال معطوفات سے ملکر اذا کی شرط، لم یعتق ۔۔۔۔۔۔ اس کی جزاء ہے لم یجتمع ۔۔۔۔۔۔ جملہ فعلیہ، اذ ظرفیہ کا مضاف الیہ ہو کر مفعول فیہ ہے، پھر جملہ شرطیہ ما موصولہ کا صلہ، موصول صلہ ملکر مجرور، جار مجرور ملکر ظرف مستقر خبر، مبتداء خبر ملکر جملہ شرطیہ، ولو قال ۔۔۔۔۔۔ یہ بھی سابقہ جملے کی طرح مقولہ و معطوفات سے ملکر شرط، عتق النصف الثانی جزاء، جملہ شرطیہ جزائیہ، ولو شرطیہ، عنی فعل، ہو ضمیر فاعل، بالملک معطوف علیہ اول، الشراء معطوف علیہ ثانی، واؤ عاطفہ، بالشراء معطوف اول، الملک معطوف ثانی، بالملک معطوف اول سے ملکر متعلق، الشراء معطوف ثانی سے ملکر مفعول، صحت ۔۔۔۔۔۔ جزاء لان بتاویل مفرد متعلق صحت کے، الملک کا عطف الشراء پر، اور حکمہ کا عطف علۃ پر، فعمت سے الگ جملہ ہے، الا لغو ہے انہ ۔۔۔۔۔۔ فیما بتاویل مفرد مفعول ہے، یکون جملہ ما کا صلہ ہے، لا یصدق جملہ فعلیہ لا عاطفہ، لعدم ۔۔۔۔۔۔ کا عطف لمعنی التہمۃ پر ہے۔

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے استعارہ و مجاز کی مذکورہ بالا قسم اول کی مثال ذکر کی ہے۔

جانبین سے استعارہ و مجاز کی مثال: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے کہا "اگر میں غلام کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہے" یہ کہنے کے بعد عملاً یہ ہوا کہ اس نے آدھا غلام خریدا پھر اس آدھے حصے کو بیچ دیا پھر دوسرا آدھا خریدا ظاہر ہے دو قسطوں میں ملکیت اس کو حاصل ہوئی لیکن بیک وقت پورا غلام ملکیت میں اکٹھے نہیں آیا اس لئے یہ غلام آزاد نہ ہوگا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کہا "اگر میں نے غلام خریدا تو وہ آزاد ہے" پھر وہی سابقہ طریقہ ہوا کہ آدھا خرید کر اسے بیچ دیا پھر دوسرا آدھا خریدا تو نصف ثانی آزاد ہو جائے گا۔ اس لئے کہ دوسرے نصف پر ان اشتریت عبدا یعنی غلام کو خریدنا متحقق ہو گیا تو آخری نصف آزاد ہوگا یہ تو دونوں صورتوں کا حکم ہے جب حقیقی معنی ملک یا شراء مراد ہو یہاں مجازی معنی مراد لینا بھی درست ہے اس لئے کہ شراء مطلق ملک کے لئے علت ہے اور علت معلول کے درمیان استعارہ و مجاز دونوں طرف سے جاری ہوتا ہے، اگر "مَلَکْتُ" سے اشتریت پہلی مثال میں اور "اشتریت" سے "ملکت" دوسری مثال میں مراد لیا تو مجازی معنی کی نیت کرنا درست ہوگی، مجازی معنی مراد لینے میں پھر پہلی صورت میں دوسرا نصف آزاد ہوگا کہ اس نے "ملکت" سے "اشتریت" مراد لیا ہے، دوسری صورت میں دوسرا نصف آزاد نہ ہوگا اس لئے کہ اس نے "اشتریت" سے "ملکت" مراد لیا ہے اور یہ مجازی معنی

مراد لینا درست ہے۔

الا انہ : سے استثناء کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ بالا اصول کے مطابق طرفین سے استعارہ درست ہے "ملک" سے "شراء" اور اس کا برعکس مجازی معنی مراد لینا اصولی طور پر درست ہے، ہاں اتنی بات ہے کہ وہ صورت جس میں قائل کا فائدہ اور سہولت ہو قضاءً اس میں اس کی تصدیق نہ ہوگی لالچ اور خود غرضی کی تہمت کی وجہ سے۔ ہاں استعارہ ومجاز مراد لینا تو درست ہے مذکورہ تہمت کے اندیشے کی وجہ سے قضاءً اس کی تصدیق نہ ہوگی۔

دیانۃً وقضاءً کا مفہوم وفرق: عموماً کتابوں میں یہ لفظ بار بار آتے رہتے ہیں ان کا مفہوم ذہن نشین کرلیں۔ دیانۃً کا مطلب ہے کہ مابینہ ومابین اللہ اس کا اعتبار وتصدیق اور نافذ ہونا، قضاءً کا مطلب ہے عدالت ودار القضاء اور پنچائت کے فیصلے میں معتبر اور نافذ ہونا۔ مذکورہ صورت میں شراء سے ملک مراد لیا اور معاملہ مولی ومملوک کی حد تک رہا تو فبہا اگر معاملہ عدالت تک پہنچا تو پھر اس کی تصدیق ہوگی اور عدالت نصف غلام کی آزادی کا فیصلہ دے گی الا انہ۔۔۔۔۔۔۔ سے اسی فرق کو ذکر کیا ہے اور اس کی وجہ بھی واضح کردی۔

فائدہ: یاد رہے کہ مذکورہ تقریر وفرق اس وقت ہے جب "عبدا" نکرہ ہو اگر "اشتریت ہذا العبد" معرفۃ ہو تو پھر پورے غلام کا ملکیت میں بیک وقت جمع ہونا ضروری نہیں بلکہ جتنا ملک میں آئے گا وہ آزاد، وجہ اس کی یہ ہے کہ اجتماع وتفریق در ملک یہ اوصاف ہیں جن سے نکرہ متصف ہوتا ہے اور غائب میں ان کا اعتبار ہوتا ہے "ہذا العبد" میں تعیین موجود ہے اس لیے یہاں تفریق واجتماع کا اعتبار نہ ہوگا۔

وَمِثَالُ الثَّانِیْ إِذَا قَالَ لِإِمْرَأَتِہٖ: حَرَّرْتُکِ وَنَوٰی بِہِ الطَّلَاقَ یَصِحُّ لِاَنَّ التَّحْرِیْرَ بِحَقِیْقَتِہٖ یُوْجِبُ زَوَالَ مِلْکِ الْبُضْعِ بِوَاسِطَۃِ زَوَالِ مِلْکِ الرَّقَبَۃِ ،فَکَانَ سَبَبًا مَحْضًا لِزَوَالِ مِلْکِ الْمُتْعَۃِ فَجَازَ اَنْ یُّسْتَعَارَ عَنِ الطَّلَاقِ الَّذِیْ ھُوَ مَزِیْلٌ لِمِلْکِ الْمُتْعَۃِ.

"دوسری قسم کی مثال جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا "میں نے تجھے آزاد کیا" اور اس سے طلاق کی نیت کی یہ صحیح ہے ،اس لئے کہ آزاد کرنا اپنی حقیقت میں ملک رقبہ کے زوال کے واسطے سے ملک بضع کے زوال کو ثابت کرتا ہے سو یہ ملک متعہ کے زوال کا سبب محض ہوا، اس لئے جائز ہے کہ طلاق سے مجاز ہو وہ طلاق جو ملک متعہ کو زائل کرنے والی ہے"۔

ترکیب وتحقیق: مثال الثانی مبتداء ،اذا شرطیہ، قول مقولہ ملکر شرط، یصح۔۔۔۔۔۔۔ جزاء ہے، یوجب۔۔۔۔۔۔۔ انّ کی خبر ہے، فکان الگ جملہ ہے، فجاز الگ جملہ ہے، ان یستعار جملہ بتاویل مصدر جاز کا فاعل ہے۔

توضیح: اس عبارت میں اتصال بین السبب والحکم قسم ثانی کی مثال کا ذکر ہے یہاں ایک طرف سے مجاز درست ہے جانبین سے نہیں اس کی تقریر یہ ہے کہ "لفظ تحریر آزاد کرنا ملک متعہ کے زوال کا سبب محض ہے علت نہیں" اس لئے کہ اس کے تلفظ سے وجود وجوب ثابت نہیں ہوتے اور نہ ہی ملک متعہ کا زوال بہر صورت متحقق ہوتا ہے بسا اوقات ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا مثلاً یہ

غلام سے کہا تو ملک رقبہ کا زوال ہوگا اور ملک متعہ کا نہیں اگر باندی سے کہا تو ملک رقبہ و ملک متعہ دونوں کا زوال ہوگا، اگر باندی رضاعی بہن ہو تو باندی ہوتے ہوئے بھی آزاد کرنے سے ملک رقبہ کا زوال ہوگا ملک متعہ کا نہیں دوسرے یہ ہے کہ ''تحریر'' ملک متعہ کے زوال کا سبب ہے ملک رقبہ کے زوال کے واسطے سے اس لئے یہ زوال ملک متعہ کا سبب ہے علت نہیں تو استعارہ ومجاز بھی یکطرفہ ہوگا نہ کہ دوطرفہ۔

اب مثال سمجھئے ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا ''حررتک اوانت حرۃ'' میں نے تجھے آزاد کیا یا کہا کہ تو آزاد ہے اور اس قول سے طلاق کی نیت کرلی تو یہ نیت ومجاز مراد لینا صحیح ہے، وجہ ظاہر ہے کہ تحریر زوال ملک متعہ اور طلاق کے لئے سبب ہے اور ہم نے پڑھا ہے کہ سبب بول کر حکم اور مسبب مراد لینا درست ہے'' تحریر جب ملک متعہ کے زوال کا سبب ہے تو اس سے وہ طلاق مراد لینا جو ملک متعہ اور حق انتفاع کو زائل کرنے والی ہے بالکل درست ہے اور مذکورہ جملہ کہہ کر طلاق کی نیت کرنے سے ایک طلاق بائنہ واقع ہوجائے گی۔

وَلَا يُقَالُ: لَوْ جُعِلَ مَجَازًا عَنِ الطَّلَاقِ لَوَجَبَ اَنْ يَكُوْنَ الطَّلَاقُ الْوَاقِعُ بِهِ رَجْعِيًّا كَصَرِيْحِ الطَّلَاقِ لِاَنَّا نَقُوْلُ: لَا نَجْعَلُهُ مَجَازًا عَنِ الطَّلَاقِ بَلْ عَنِ الْمُزِيْلِ لِمِلْكِ الْمُتْعَةِ، وَذٰلِكَ فِي الْبَائِنِ اِذِالرَّجْعِيُّ لَا يُزِيْلُ مِلْكَ الْمُتْعَةِ عِنْدَنَا .

''اور نہ کہا جائے: (اعتراضا) اگر لفظ تحریر کو طلاق سے مجاز بنایا جائے تو ثابت ہوا کہ اس سے واقع ہونے والی طلاق رجعی ہو جیسے صریح طلاق میں ہوتا ہے (یہ نہ کہا جائے) اس لئے کہ ہم کہتے ہیں ہم لفظ تحریر کو طلاق سے مجاز نہیں بناتے بلکہ اس چیز سے مجاز بناتے ہیں جو ملک متعہ وحق انتفاع کو زائل کرنے والی ہے اور یہ بائنہ میں ہوتا ہے، اس لئے کہ طلاق رجعی تو ہمارے نزدیک حق انتفاع کو زائل نہیں کرتی''

ترکیب وتحقیق: لایقال نائب فاعل ضمیر سے ملکر قول، لوشرطیہ، جعل جملہ فعلیہ شرط، لام تاکید، وجب فعل، ان یکون، بتاویل مصدر فاعل، لام تعلیلیہ، انّ مشبہ بالفعل، نا اسم، نقول فعل بفاعل قول، لانجعل فعل بافاعل، ہ مفعول بہ، مجازا مفعول ثانی، عن الطلاق معطوف علیہ، بل عاطفہ، عن المزیل معطوف، الملک المتعہ مجرور اسم فاعل المزیل کے متعلق، عن الطلاق معطوف سے ملکر متعلق فعل کے، لانجعلہ مقولہ، قول مقولہ سے ملکر انّ مشبہ بالفعل کی خبر، جملہ اسمیہ بتاویل مفرد مجرور، جار مجرور ملکر متعلق وجب کے، لَوَجَبَ جزاء، شرط جزاء ملکر مقولہ، جملہ قولیہ، وذلک سے الگ جملہ اسمیہ ہے۔

توضیح: اس عبارت میں سابقہ تمثیل وتوضیح کے آخری جملے پر پیش آمدہ سوال وجواب کا ذکر ہے اوپر یہ ذکر ہوا کہ تحریر سے طلاق مراد لینا درست ہے اس سے ایک طلاق بائن ہوگی۔

سوال: جب لفظ ''تحریر'' سے طلاق مراد ہے تو ضروری ہے کہ اس سے طلاق رجعی واقع ہو۔

جواب: لانا نقول سے جواب ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ سائل کو صحیح اندازہ نہیں ہوا کیونکہ لفظ تحریر سے لفظ ''طلاق'' مراد نہیں

بلکہ ہم تو اسے مجاز قرار دیتے ہیں حق انتفاع اور ملک متعہ کو زائل کرنے والی چیز سے اور یہ طلاق بائنہ میں ہوتا ہے، رجعی میں تو حق انتفاع زائل نہیں ہوتا اس کے لئے نوی بہ الطلاق کا صریح جملہ موجود ہے کیونکہ نیت کی ضرورت الفاظ کنایہ میں ہوتی ہے اوران سے طلاق بائنہ واقع ہوتی ہے اگر صریح ہو تو پھر نیت کی حاجت ہی نہیں۔

وَلَوْ قَالَ لِاَمَتِهٖ :طَلَّقْتُکِ وَنَوٰی بِهِ التَّحْرِيْرَ لَا يَصِحُّ لِاَنَّ الْاَصْلَ جَازَ اَنْ يَّثْبُتَ بِهِ الْفَرْعُ، وَاَمَّا الْفَرْعُ فَلَا يَجُوْزُ اَنْ يَّثْبُتَ بِهِ الْاَصْلُ، وَعَلٰى هٰذَا نَقُوْلُ:يَنْعَقِدُ النِّكَاحُ بِلَفْظِ الْهِبَةِ وَالتَّمْلِيْكِ وَالْبَيْعِ لِاَنَّ الْهِبَةَ بِحَقِيْقَتِهَا تُوْجِبُ مِلْکَ الرَّقَبَةِ وَمِلْکُ الرَّقَبَةِ يُوْجِبُ مِلْکَ الْمُتْعَةِ فِی الْاِمَاءِ ،فَکَانَتِ الْهِبَةُ سَبَبًا مَحْضًا لِثُبُوْتِ مِلْکِ الْمُتْعَةِ فَجَازَ اَنْ يُّسْتَعَارَ عَنِ النِّكَاحِ،وَکَذٰلِکَ لَفْظُ التَّمْلِيْکِ وَالْبَيْعِ لَا يَنْعَكِسُ حَتّٰى لَا يَنْعَقِدُ الْبَيْعُ وَالْهِبَةُ بِلَفْظِ النِّكَاحِ ثُمَّ فِیْ کُلِّ مَوْضِعٍ يَكُوْنُ الْمَحَلُّ مُتَعَيِّنًالِنَوْعٍ مِنَ الْمَجَازِ لَا يُحْتَاجُ فِيْهِ اِلَى النِّيَّةِ .

”اور اگر مولیٰ نے اپنی کنیز سے کہا“میں نے تجھے طلاق دی اور اس سے آزاد کرنے کی نیت کی تو درست نہیں اس لئے کہ اصل یعنی سبب جائز ہے کہ اس سے فرع یعنی حکم ثابت ہو بہر حال فرع تو جائز نہیں کہ اس سے اصل ثابت ہو اسی صول پر ہم کہتے ہیں لفظ ”ہبہ، تملیک، بیع“ سے نکاح منعقد ہو سکتا ہے اس لئے کہ ہبہ اپنی حقیقت میں ملک رقبہ کو ثابت کرتا ہے اور ملک رقبہ باندیوں میں حق انتفاع اور ملک متعہ ثابت کرتا ہے، تو ہبہ ملک متعہ کے ثبوت کے لئے (ملک رقبہ کے واسطے سے) سبب محض ہے سو جائز ہے کہ وہ مجاز ہو نکاح سے اور اسی طرح ”تملیک و بیع“ نہ برعکس یہاں تک کہ بیع اور ہبہ لفظ نکاح سے منعقد اور درست نہیں ہوتے، پھر ہر ایسی جگہ جہاں مجاز کی کسی قسم کے لئے محل متعین ہو تو اس میں نیت کی حاجت نہیں“

ترکیب و تحقیق: علی ہذا نقول کے متعلق مقدم ہے ینعقد ۔۔۔۔۔۔ مقولہ ہے، لان بھی ینعقد کے متعلق ہے، واؤ استینافی، ملک الرقبہ مبتدا، یوجب جملہ فعلیہ خبر ہے فکانت ۔۔۔۔۔۔ جملہ فعلیہ مجاز کا فاعل اگلا جملہ بتاویل مصدر ہو کر فاعل ہے کذلک خبر مقدم، لفظ مبتداء مؤخر جملہ اسمیہ خبریہ، لاینعقد جملہ فعلیہ، ان مقدر کی وجہ سے بتاویل مصدر ہو کر مجرور ہے، پھر لاینعکس سے متعلق، فی کل موضع یکون کے متعلق مقدم، المحل اسم متعینا اسم مفعول متعلق سے ملکر خبر، لایحتاج جملہ فعلیہ۔

توضیح: اس عبارت میں مصنف احترازی مثال کے طور پر ایک مثال تفریع پھر آخر میں مختصر سا ضابطہ بیان کر رہے ہیں۔

عدم استعارہ کی مثال: ہم نے پڑھا ہے کہ قسم ثانی میں مجاز و استعارہ یک طرفہ اور جانب واحد سے ہوتا ہے جیسے لفظ تحریر سے ”طلاق“ مراد لینا مثال گزر چکی ہے اب مثال بیان کر رہے ہیں کہ حکم بول کر سبب مراد لینا درست نہیں جیسا کہ مالک نے اپنی باندی سے کہا ”طلقتک“ میں نے تجھے طلاق دی، اس سے آزادی کی نیت کر لی تو یہ مجاز درست نہیں اور مذکورہ جملے میں آزادی کی نیت کرنے سے باندی آزاد نہ ہوگی اس لئے کہ اصل و سبب ”تحریر“ سے تو جائز ہے کہ حکم و فرع ثابت ہو، سو یہ جائز

نہیں کہ حکم سے سبب کا ثبوت مجازا جائز ہو۔

تفریع: جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی اور ثابت ہوچکی کہ قسم ثانی میں مجاز جانب واحد سے ہوتا ہے تو تفریعا سمجھئے کہ لفظ ''ہبہ، تملیک، بیع'' سے نکاح منعقد ہوتا ہے، یعنی اگر کسی عورت یا اس کے با اختیار ولی نے کسی مرد سے کہا ''وہبتک نفسی اوابنتی'' میں نے تجھے اپنی ذات ہبہ کی یا والد ولی نے کہا میں نے تجھے اپنی بیٹی ہبہ کی اس نے کہا ''قبلت'' میں نے قبول کیا، تو اس سے نکاح منعقد ہوگا (اور مہر مثلی واجب ہوگا)

دلیل: لان الھبۃ۔۔۔۔ سے دلیل کا بیان ہے کہ بنیادی طور پر لفظ ہبہ باندیوں میں ملک رقبہ ثابت کرتا ہے، پھر ملک رقبہ کے ثبوت سے حق انتفاع اور ملک متعہ حاصل وثابت ہوتا ہے اب ثابت ہوا کہ ہبہ ملک متعہ کے ثبوت کا سبب ہے جب یہ حق انتفاع کے ثبوت کے لئے سبب ہے تو نکاح سے مجاز بنانا درست ہوا کہ نکاح میں بھی عقد کی وجہ سے حق انتفاع حاصل ہوتا ہے یہی تقریر لفظ تملیک وبیع میں ہوگی کہ یہ دونوں ملک رقبہ کے ثبوت کے واسطے سے باندیوں میں ملک متعہ اور حق انتفاع کو ثابت کرتے ہیں۔ اس لیے ان سے بھی مجازاً نکاح مراد لینا درست ہوگا ولا ینعکس۔۔۔۔ اس کا برعکس نہیں کہ لفظ نکاح سے ہبہ بیع منعقد ہوں ایسا نہیں اس لیے کہ یہاں استعارہ جانب واحد سے ہوسکتا ہے یہ بھی یاد رہے کہ لفظ ''نکاح'' سے ملک رقبہ حاصل نہیں ہوتا بلکہ صرف حق انتفاع حاصل ہوتا ہے جبکہ ہبہ وتملیک اور بیع میں تو ملک رقبہ حاصل ہوتا ہے

ہبہ سے نکاح کے متعلق امام شافعی کا قول: امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ لفظ ''ہبہ'' سے نکاح کا انعقاد حضور اکرم ﷺ کے ساتھ خاص ہے، کسی دوسرے امتی کے لئے درست نہیں، اس کے لئے دلیل سورۃ الاحزاب کی آیت ۵۰ کا حصہ ''خالصۃ لک من دون المومنین'' پیش کرتے ہیں، مذکورۃ آیت میں ہے ''وامراۃمومنۃ ان وھبت نفسھا للنبی ان اراد النبی ان یستنکحھاخالصۃ لک من دون المومنین '' ہم نے حلال کی آپ کے لیے ایسی مومن عورت جو اپنے آپ کو ہبہ کر دے نبی کی ذات کے لیے اگر نبی ﷺ اس سے نکاح کا ارادہ رکھتے ہوں خصوصا آپ کے لئے سوائے مومنوں کے'' ظاہر ہے اس سے خصوصیت ثابت ہورہی ہے۔

جواب: معلم الاصول میں اس کا یہ جواب مذکورہ ہے کہ خصوصیت سے مراد بلا مہر نکاح ہے، یعنی اگر کوئی سعادت مند عورت اپنے آپ کو آنحضرت ﷺ کو پیش کردے تو مہر کے بغیر نکاح درست ہے اور یہ آپ کی خصوصیت ہے، منجملہ دیگر خصوصیات کے یہی ہبہ کی حقیقی صورت ہے، باقی رہی لفظ ہبہ سے انعقاد نکاح کی بحث تو اس کی تخصیص مذکور نہیں، عام امتی مسلمانوں کے لئے ہبہ سے نکاح منعقد ہوگا اور مہر واجب ہوگا مہر مذکور یا مہر مثل۔

کیا مجازی معنی مراد لینے کے لئے نیت ضروری ہے؟

ثم فی کل موضع: اس جملے میں مصنف اصول بیان کررہے ہیں کہ جہاں مجازی معنی کے لئے محل متعین ہو تو پھر نیت کی حاجت نہیں جیسے ابھی گذرا کہ آزاد عورت نے کہا: وہبتک نفسی تو ظاہر ہے یہاں ملک رقبہ ہبہ کا حقیقی معنی مراد لینا متعذر ہے، تو

مجازی معنی متعین ہے، اس لئے ہبہ اور تملیک سے بلانیت نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔

لَا يُقَالُ: وَلَمَّا كَانَ إِمْكَانُ الْحَقِيقَةِ شَرْطًا لِصِحَّةِ الْمَجَازِ عِنْدَهُمَا كَيْفَ يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ فِي صُورَةِ النِّكَاحِ بِلَفْظِ الْهِبَةِ مَعَ اَنَّ تَمْلِيكَ الْحُرَّةِ بِالْبَيْعِ وَالْهِبَةِ مَحَالٌ لِاَنَّا نَقُولُ: ذٰلِكَ مُمْكِنٌ فِي الْجُمْلَةِ بِاَنِ ارْتَدَّتْ وَلَحِقَتْ بِدَارِ الْحَرْبِ ثُمَّ سُبِيَتْ وَصَارَ هٰذَا نَظِيرَ مَسِّ السَّمَاءِ وَاَخَوَاتِهِ.

"اور اعتراض نہ کہا جائے: جب حقیقت کا ممکن ہونا صاحبین کے نزدیک مجاز کی صحت کے لئے شرط ہے تو ہبہ کے لفظ کے ساتھ نکاح کی صورت میں مجاز کی طرف کیسے جا سکتے ہیں باوجود اس کے کہ آزاد عورت کا مالک ہونا بیع وہبہ سے محال ہے اس لئے کہ ہم کہتے ہیں فی الجملہ یہ (آزاد پر ملکیت حاصل ہونا) ممکن ہے بایں صورت کہ وہ (آزاد عورت) العیاذ باللہ مرتد ہو اور دار الحرب لاحق ہو پھر قید کی جائے اور یہ آسمان کو چھونے اور اس جیسوں کی مثل ہوگی"

ترکیب وتحقیق: لما شرطیہ، کان اسم وخبر سے ملکر شرط، کیف یصار۔۔۔۔۔۔ جزاء، غور کیجئے ثم سبیت تک یہ سب ایک جملہ بنے گا، بان ارتدت میں ان مخفف من المثقل ہے، اس کا اسم ہا ضمیر ہے صار فعل ناقص، ہذا اس کا اسم نظیر مرکب اضافی خبر، جملہ فعلیہ خبریہ۔

توضیح: عبارت کے اس آخری ٹکڑے میں صاحبین کے قول پر وارد ہونے والے سوال کا جواب ہے اس سے پہلی فصل میں ہم نے مفصل پڑھا کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ کس اعتبار سے ہے، تو صاحبینؒ کا قول یہ تھا مجاز کے لئے ضروری ہے کہ حقیقی معنی ممکن ہو، اگر حقیقی معنی ممکن ہی نہ ہو تو کلام لغو ہوگا۔

سوال: اس اصول کے مطابق سوال یہ ہے کہ ہبہ وتملیک اور بیع سے مجازاً نکاح مراد لینا درست ہے لیکن اس کے لئے تو شرط ہیکہ حقیقی معنی ممکن ہو حالانکہ آزاد عورت پر ملکیت کا امکان نہیں پھر مجازی معنی کیسے درست ہے حالانکہ حقیقی معنی محال ہے؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں فی الجملہ آزاد عورت پر حصول ملکیت کا امکان ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ ایک آزاد عورت العیاذ باللہ بے دین ومرتد ہو کر دار الکفر میں چلی جائے پھر قید ہو کر آئے تو اس پر ملکیت ثابت ہو سکتی ہے اور مجازی معنی جواز کے لئے اتنا امکان کافی ہے، اس لئے مذکورہ مثال وبحث درست ہے، چنانچہ اس کی مثالیں موجود ہیں مثلاً کسی شخص نے قسم اٹھائی کہ آسمان کو چھوئے گا، یا کہا پتھر کو سونے میں بدلے گا، یا ہوا میں اڑنے کی قسم اٹھائے تو کفارہ لازم ہوگا حالانکہ کفارہ اس قسم میں ہوتا ہے جس کا فعل وارتکاب اور پورا کرنا ممکن ہو مذکورہ تینوں صورتوں میں قسم کو پورا کرنا عادۃً محال ہے، تو خلیفہ کفارہ بھی واجب نہ ہو حالانکہ کفارہ واجب ہے اس لئے کہ کرامت مذکورہ کام ہونا ممکن ہے اور وجوب کفارہ کے لئے امکان فعل کافی ہے اسی طرح فی الجملہ امکان ملکیت کافی ہے واللہ اعلم!

تمرینی سوالات: س ۱: استعارۃ کی تعریف اور مصرحہ، کنایہ مکنیہ، تخییلیہ اور ترشیحیہ کیا ہیں؟

س۲: مجاز کی تعریف، دونوں اقسام کی تفصیل وامثلہ کیا ہیں؟

س۳: لایقال لو جعل المجاز عن الطلاق میں کونسا سوال وجواب مذکور ہے؟

س۴: لایقال ولما کان امکان الحقیقة شرطاالخ کی کیا تشریح ہے؟

س۵: اذلم یجتمع فی ملکه کل العبد کی تفصیلی ترکیب کیا ہے؟

٦. فَصْلٌ فِي الصَّرِيحِ وَالْكِنَايَةِ: چھٹی فصل صریح وکنایہ کے بیان میں ہے

اَلصَّرِيحُ لَفْظٌ يَكُوْنُ الْمُرَادُ بِهِ ظَاهِرًا، كَقَوْلِهِ: بِعْتُ وَاشْتَرَيْتُ وَاَمْثَالُهُ، وَحُكْمُهُ اَنَّهُ يُوْجِبُ ثُبُوْتَ مَعْنَاهُ بِاَيِّ طَرِيْقٍ كَانَ مِنْ إِخْبَارٍ اَوْ نَعْتٍ اَوْ نِدَاءٍ، وَمِنْ حُكْمِهِ اَنَّهُ يَسْتَغْنِيْ عَنِ النِّيَّةِ

"صریح ایسا لفظ ہے جس کی مراد ظاہر ہو جیسے اس معاملہ کرنے والے کا قول: میں نے بیچا میں نے خریدا اور اس جیسے اس کا پہلا حکم یہ ہے کہ اپنے معنی کو ثابت کرتا ہے چاہے خبر، صفت نداء جس طرح ہو دوسرا حکم یہ ہے کہ نیت سے بے نیاز کر دیتا ہے"

ترکیب وتحقیق: الصریح مبتداء، لفظ نکرہ موصوف، یکون اسم وخبر اور متعلق سے ملکر جملہ فعلیہ صفت، موصوف صفت ملکر خبر، مبتداء خبر جملہ اسمیہ خبریہ، حکمه مبتدا، انه یوجب جملہ بتاویل مفرد ہو کر خبر، کان جملہ فعلیہ، طریق نکرہ کی صفت ہے، من حکمه ظرف مستقر خبر مقدم، انه۔۔۔۔۔ تاویل مفرد ہو کر مبتداء مؤخر، مبتداء خبر مقدم سے ملکر جملہ اسمیہ خبریہ۔

توضیح: اس فصل میں مصنفؒ صریح وکنایہ کی تعریفات وتفریعات اور متعلقات کو ذکر کر رہے ہیں دراصل مراد کے اعتبار سے چار اقسام ہیں حقیقت ومجاز، صریح وکنایہ، حقیقت ومجاز سے فراغت کے بعد اب ان کا ذکر ہوا لفظی مناسبت بھی ظاہر ہے سابقہ فصل میں پڑھا "لایحتاج فیہ الی النیہ" اور یہاں ہے "انہ یستغنی عن النیۃ" پھر عبارت کے اس پہلے حصے میں صریح کی تعریف وحکم ذکر کئے ہیں۔

صریح کی تعریف اور مثال: الصریح: "ہولفظ یکون المراد بہاظاہرا" صریح وہ ایسا لفظ ہے جس کی مراد ظاہر ہو، جیسے بعت اشتریت میں نے بیچا، میں نے خریدا، اسی طرح وھبت، نحکت، قرأت، سجدت.

صریح کا حکم: مصنفؒ نے اپنے انداز میں دو حکم بیان کئے ہیں، اگر چہ حکم واحد سے تعبیر بھی دشوار نہیں بلکہ ہو سکتی ہے، صریح کا حکم یہ ہے کہ جس انداز سے اطلاق وتلفظ ہو اس کا معنی ثابت ہوگا اور نیت کی ضرورت نہیں یہ بھی کہہ سکتے ہیں پہلا حکم یہ ہے کہ جس طرح ہو، اس کی مراد ثابت ہوگی، دوسرے یہ کے اس میں نیت کی ضرورت نہیں وہ نیت سے بے نیاز کر دیتا ہے چنانچہ متعدد حکم بیان کرنے کا انداز مصنف نے فصل ۱۳ مطلق ومقید عن الوقت میں بھی اختیار کیا ہے۔

وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا: إِذَا قَالَ لِامْرَاَتِهِ اَنْتِ طَالِقٌ اَوْ طَلَّقْتُكِ اَوْ يَا طَالِقُ، يَقَعُ الطَّلَاقُ نَوٰى بِهِ الطَّلَاقَ اَوْ لَمْ يَنْوِ، وَكَذَا لَوْ قَالَ لِعَبْدِهِ: اَنْتَ حُرٌّ اَوْ حَرَّرْتُكَ اَوْ يَا حُرُّ، وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا: إِنَّ التَّيَمُّمَ يُفِيْدُ

الطَّهَارَةَ لِاَنَّ قَوْلَهُ تَعَالٰى: وَلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ صَرِيْحٌ فِيْ حُصُوْلِ الطَّهَارَةِ بِهٖ ،وَلِلشَّافِعِيِّ فِيْهِ قَوْلَانِ: اَحَدُهُمَا اَنَّهُ طَهَارَةٌ ضَرُوْرِيَّةٌ، وَالْاٰخَرُ اَنَّهُ لَيْسَ بِطَهَارَةٍ بَلْ هُوَ سَاتِرٌ لِلْحَدَثِ ،وَعَلٰى هٰذَا يُخَرَّجُ الْمَسَائِلُ عَلَى الْمَذْهَبَيْنِ مِنْ جَوَازِهٖ قَبْلَ الْوَقْتِ ،وَاَدَاءِ الْفَرْضَيْنِ بِتَيَمُّمٍ وَاحِدٍ، وَاِمَامَةِ الْمُتَيَمِّمِ لِلْمُتَوَضِّئِيْنَ، وَجَوَازِهٖ بِدُوْنِ خَوْفِ تَلَفِ النَّفْسِ اَوِ الْعُضْوِ بِالْوُضُوْءِ ،وَجَوَازِهٖ لِلْعِيْدِ وَالْجَنَازَةِ، وَجَوَازِهٖ بِنِيَّةِ الطَّهَارَةِ .

"اسی اصول پر ہم نے کہا: جب کسی شوہر نے اپنی بیوی سے کہا" تو طلاق والی ہے، مطلقہ ہے، یا کہا میں نے تجھے طلاق دی یا کہا اے مطلقہ طلاق والی' ان کلمات سے طلاق کی نیت کی یا نہ کی طلاق واقع ہوگی اسی طرح اگر کسی مالک نے اپنے غلام سے کہا" تو آزاد ہے یا کہا میں نے تجھے آزاد کیا یا کہا اے آزاد' اسی بناء پر ہم نے کہا بلاشبہ تیمّم طہارت و پاکی کا فائدہ دیتا ہے اس لئے کہ باری تعالی کا ارشاد لیکن" وہ ارادہ کرتے ہیں تمہاری پاکی کا" پاکی حاصل ہونے میں صریح ہے امام شافعی کے اس میں دو قول ہیں پہلا یہ کہ تیمّم طہارۃ ضروریۃ ہے (تو بقدر ضرورت مباح و معتبر ہوگا) دوسرا یہ کہ وہ طہارت کے لئے مفید نہیں بلکہ حدث کو صرف چھپانے والا ہے، پردہ ڈالنے والا ہے، اسی اختلاف پر دونوں مذاہب پر مسائل نکالے جائیں گے، ا۔ نماز کا وقت شروع ہونے سے پہلے اس کا جائز ہونا ۲۔ ایک تیمّم سے دو فرضوں کو ادا کرنا ۳۔ تیمّم کرنے والے کے لئے وضو کرنے والوں کی امامت کا جواز ۴۔ وضو کی وجہ سے عضو یا جان کے ہلاک ہونے کے خوف کے بغیر اس (تیمّم) کا جواز ۵۔ عید و جنازہ کے لئے اس کا جائز ہونا ۶۔ طہارت کی نیت سے اس کا جائز ہونا"

ترکیب وتحقیق: علی ہذا متعلق مقدم، اذا شرطیہ، قال لامرتہ اپنے مقولہ سے ملکر شرط، یقع جملہ فعلیہ جزاء، نوی بہ معطوف سے ملکر جملہ فعلیہ معرفہ معرف باللام الطلاق سے حال، کذا خبر ہے، الحکم مبتداء محذوف کی جملہ لو قال کی جزاء مقدم یفید الطہارۃ تفصیلی جملہ ان کی خبر ہے، للشافعیؒ فیہ ظرف مستقر خبر مقدم، قولان نکرہ (مقولہ سے ملکر) مبتدا مؤخر انہ ۔۔۔۔تاویل مفرد ہو کر احدہما کی خبر ہے الآخر مبتدا کی خبر بھی اسی طرح بتاویل مفرد ہے، لیس کا اسم ضمیر ہے، بطہارۃ مفید کے متعلق ہو کر خبر جملہ خبریہ معطوف علیہ، بل عاطفہ جملہ خبریہ معطوف پھر معطوف علیہ معطوف ملکر مشبہ بالفعل کی خبر وہ تاویل مصدر ہو کر مبتدا کی خبر یخرج مضارع مجہول متعلق مقدم، نائب فاعل، دوسرے متعلق سے ملکر جملہ فعلیہ خبریہ، من جوازہ قبل الوقت: ان جملوں کی ترکیب میں عطف کا اعتبار کرتے ہوئے سب کو پہلے جملے پر معطوف و مجتمع کردیں درست ہے اگر ہر ایک کو الگ جملہ بناتے جائیں تو بھی درست ہے یہاں لفظ من زائد ہے جوازہ مبتدا قبل الوقت خبر، اگر من کو زائد نہ مانیں تو جار مجرور اور ظرف زمان دو ظرف جمع ہو جائیں گے اور مبتدا کے لئے کسی میں صلاحیت نہیں "ہل من محیص" (ق ۳۶) میں مبتدا پر من زائد ہے ہل محیص لہم اسی طرح امامۃ المتیمم سے پہلے جواز کا لفظ ہونا چاہیے چنانچہ صاحب تسہیل اصول الشاشی نے یہی کیا ہے العضو کا عطف النفس پر

ہے، بالوضو تلف مصدر کے متعلق ہے ای جوازہ بدون خوف تلف النفس او تلف العضو بالوضو ۔

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ دو تفریعات اور ثمرہ اختلاف بیان کرر ہے ہیں۔

تفریع اول: کلام سابق سے جب یہ بات واضح ہو چکی کہ صریح ظاہر المراد ہوتا ہے تو اخبار ونعت یا نداء جس صورت میں ہو حکم ثابت ہو جائیگا، کسی نے بیوی سے انت طالق صیغہ صفت کے ساتھ یا طلقتک جملہ خبریہ، یا یاطلق حرف نداء کے ساتھ کہا تو بیوی مطلقہ ہوگی کیونکہ لفظ صریح فی الطلاق ہے نیت کا ہونا نہ ہو حکم پر اثر انداز نہ ہوگا اسی طرح انت حر حررتک یا حر کہا تو آزادی کے لئے صریح ہونے کی وجہ سے آزادی واقع ہو جائے گی۔

سوال: ذخیرہ میں یہ سوال وجواب درج ہے سوال یہ ہے کہ کسی نے تو طلاق باش کہا تو نیت کے بغیر طلاق نہ ہوگی حالانکہ لفظ طالق صریح موجود ہے؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ طلاق لغۃ اور وضعا صریح اور ظاہر المراد ہے لیکن مذکورہ جملے میں استعمال کی وجہ سے معنی میں پوشیدگی واستتار آیا ہے اس لئے یہاں نیت کو ضروری قرار دیا یہ اس جملے کا حکم ہے علی الاطلاق لفظ طلاق کا نہیں اس لئے اصول مسلم ہے۔

تفریع ثانی: تیمّم کی اجازت واباحت کے بیان کے ساتھ سورۃ المائدۃ کی آیت ۶ میں ہے ''ولکن یرید لیطھرکم'' لیکن اللہ تعالیٰ تمہاری طہارت کا ارادہ کرتے ہیں یہ جملہ اس امر میں صریح ہے کہ تیمم سے طہارت حاصل ہوتی ہے اور یہی ہمارے حضرات احناف کا مسلک ہے کہ تیمّم طہارت مطلقہ ہے اس سے فرض نفل متعدد فرض اور دیگر عبادات جن کے لئے طہارت شرط ہے درست ہیں۔

امام شافعی کا قول: مصنفؒ اور دیگر شراح کی تصریح کے مطابق امام شافعی کے اس میں دو قول ہیں ا۔ تیمّم سے طہارت حاصل ہوتی ہے لیکن طہارت ضروریہ ۲۔ تیمّم سے طہارت حاصل نہیں ہوتی بلکہ صرف ساتر حدث ہے کہ پردہ ڈال دیتا ہے۔

دلیل: امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ مٹی میں دراصل تلویث وآلودہ کرنا ہے نہ کہ تطہیر و پاک صاف کرنا ہاں صاحب شریعت نے اس سے تیمّم کا حکم دیا ہے تو بوقت ضرورت بقدر ضرورت اجازت ہوگی، اس لئے اس سے طہارت ضروریہ حاصل ہوتی ہے، دوسرے قول کی دلیل یہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں تیمّم کرنے والا جب پانی کے استعمال پر قدرت پالے تو اس کا تیمّم جاتا رہتا ہے اب اسے پانی سے طہارت حاصل کرنا ضروری ہوتا ہے، حالانکہ سب جانتے ہیں کہ قدرت علی الماء خروج نجاست نہیں جسے ناقض طہارت و تیمّم قرار دیا جائے، اگر تیمّم رافع حدث ہوتا تو بے وضائی عود نہ کرتی اس سے ثابت ہوا تیمّم ساتر حدث ہے لیکن ضرورت عبادت کے تحت اجازت دے دی گئی۔

جواب: احنافؒ اس کا جواب دیتے ہیں کہ تیمّم کے طہارت مطلقہ ہونے کے لئے دلیل مذکورہ آیات ہے جس میں صاف ارشاد ہے'' فتیمموا صعیدا طیبا '' سو تم پاک مٹی سے تیمّم کرو اس لئے اس کے طہارت مطلقہ ہونے میں کوئی تردد نہیں

دوسری دلیل حدیث پاک میں وارد ہے''الصعید الطیب وضوء المسلم ولو الی عشر سنین مالم یجد الماء''پاک مٹی مسلمان کے لئے پاکی کا ذریعہ ہے چاہے دس سال تک پانی نہ پائے۔ بہرحال ہمارے نزدیک تیمّم طہارت مطلقہ ہے صراحت آیت کی بناء پر امام شافعیؒ کے نزدیک طہارت ضروریہ یا ساتر حدث ہے۔

ثمرہ اختلاف: مذکورہ اختلاف کا نتیجہ درج ذیل مسائل ستہ میں ظاہر ہوگا احناف کے نزدیک حکم جواز کا ہے اور شوافع کے نزدیک عدم جوز کا

۱۔ کسی نماز کا وقت شروع ہونے سے پہلے مثل وضو کے تیمم کرنا جائز ہے یا نہیں ہمارے نزدیک جیسے کسی نماز کا وقت شروع ہونے سے پہلے وضو درست ہے اسی طرح تیمّم بھی درست ہے مثلاً مغرب کی نماز کے لئے غروب سے پہلے تیمّم درست ہے۔ جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک وقت سے پہلے وضو درست نہیں اس لئے کہ تیمّم طہارت ضروریہ ہے اور وقت داخل ہونے سے پہلے ضرورت متحقق نہیں ہوئی تو تیمّم بھی درست نہیں۔

۲۔ ہمارے نزدیک ایک تیم سے دو فرض پڑھ سکتے ہیں مثلاً عصر کی نماز کے لئے تیمّم کیا پھر تیمّم باقی رہا اور مغرب کے وقت میں مغرب پڑھی یہ درست ہے امام شافعی کے نزدیک عصر ہوگئی مغرب کی جب ضرورت ہوگی تو جدید تیمّم کرنا ہوگا کیونکہ تیمّم طہارت ضروریہ ہے اور ضرورت بقدر ضرورت ثابت ہوتی ہے

۳۔ ہمارے نزدیک تیمّم کرنے والا شخص وضو کرنے والوں کی امامت کرا سکتا ہے کہ طہارت میں دونوں شرعاً برابر ہیں آلہ طہارت میں فرق ہے جب دونوں طہارت میں برابر ہیں! تو امامت میں کوئی قباحت نہیں امام شافعی کے نزدیک وضو کرنے والے کی طہارت قوی ہے اس لئے تیمّم سے طہارت ضروریہ حاصل کرنے والا ان کی امامت نہیں کرا سکتا۔

۴۔ بیمار کے لیے تیمّم کی اجازت میں یہ وضاحت ہے کہ پانی کے استعمال سے جان یا کسی عضو کے ہلاک ہونے کا خوف ہو، بیماری بڑھنے کا خوف ہو زخم درست ہونے اور شفایابی میں تاخیر کا اندیشہ ہو تو ان صورتوں میں مریض کو تیمّم کرنا جائز ہے، امام شافعی کہتے ہیں جان یا کسی عضو کے ہلاک ہونے کا خوف ہو تو تیمّم کی اجازت ہوگی ورنہ نہیں ہمارے نزدیک پانی کا استعمال نقصان دہ ہو تو تیمّم کی اجازت ہے ان کے نزدیک ہلاکت کا خوف ہو تو جائز ہے ورنہ نہیں۔

۵۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص ایسے وقت آیا کہ عید کی نماز ہو رہی ہے اگر یہ وضو کرتا ہے وضو خانہ جاتا ہے تو اتنے میں اس کی نماز فوت ہو جائے گی، تو ہمارے نزدیک اس کے لئے جائز ہے کہ سرعت سے تیمّم کر کے نماز میں شریک ہو جائے کیونکہ نماز عید کی قضا نہیں اس لئے ادا میں شریک ہونے کے لئے تیمّم جائز ہے امام شافعیؒ کے نزدیک نماز عید کی قضا ہے اس لئے ان کے نزدیک ضرورت متحقق نہ ہونے کی وجہ سے تیمّم جائز نہیں یہی حکم نماز جنازہ کے لئے ہے کہ تیمّم کر کے شرکت کر سکتا ہے۔

۶۔ طہارت و پاکی اور وضو کی نیت سے کسی نے تیمّم کیا تو ہمارے نزدیک جائز ہے تیمّم ہو جائے گا تیمّم میں دو ہی فرض ہیں نیت اور ضربتین امام شافعیؒ کے نزدیک تیمّم فرض نماز کی نیت سے کیا تو درست ہوگا ورنہ نہیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ تیمّم طہارت

ضروریہ ہےاور ضرورت فرض نماز کے لئے متحقق اور ثابت ہوتی ہے اس لئے فرض نماز کی نیت سے تیمّم کرنا ضروری ہے ہمارے نزدیک طہارت وپاکی کی نیت سے تیمّم کرنا درست ہے مذکورہ تمام مسائل میں بنیادی نکتہ فرق وہی ہے جو شروع میں بیان ہوا کہ ہمارے نزدیک صریح قرانی کی وجہ سے تیمّم ''طہارت مطلقہ'' ہےاور امام شافعی کے نزدیک ''طہارت ضروریہ'' ہے۔

سوال: اس تقریر وتفریع اور تصریح پر یہ سوال وارد ہوتا ہے کہ بقول شما آیت کریمہ تیمّم کے طہارت مطلقہ ہونے کے لئے صریح ہےتو پھر تیمّم میں نیت کیوں ضروری ہے حالانکہ پہلے گذر چکا ہے ''انہ یستغنی عن النیۃ'' صریح نیت سے مستغنی کردیتا ہے۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل دو چیزیں ہیں ا۔ وقوع تیمّم ۲۔ حصول طہارت، تو نیت شرط ہے وقوع تیمّم کے لئے حصول طہارت کے لئے نہیں، آیت کا صریح ہونا ثانی کے لئے ہے، حاصل یہ ہے کہ تیمّم کے لئے نیت شرط ہے تیمّم سے طہارت حاصل ہونے کے لئے نیت کی حاجت نہیں اس لئے اصول بحالہا مسلّم ہے کہ صریح میں نیت ضروری نہیں۔

وَالْكِنَايَةُ: هِيَ مَا اسْتَتَرَ مَعْنَاهُ وَالْمَجَازُ قَبْلَ اَنْ يَّصِيرَ مُتَعَارَفًا بِمَنْزِلَةِ الْكِنَايَةِ، وَحُكْمُ الْكِنَايَةِ ثُبُوْتُ الْحُكْمِ بِهَا عِنْدَ وُجُوْدِ النِّيَّةِ اَوْ بِدَلَالَةِ الْحَالِ إِذْ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ دَلِيْلٍ يَزُوْلُ بِهِ التَّرَدُّدُ وَيَتَرَجَّحُ بِهِ بَعْضُ الْوُجُوْهِ، وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى سُمِّيَ لَفْظُ الْبَيْنُوْنَةِ وَالتَّحْرِيْمِ كِنَايَةً فِيْ بَابِ الطَّلَاقِ لِمَعْنَى التَّرَدُّدِ وَاسْتِتَارِ الْمُرَادِ لَا اَنَّهُ يَعْمَلُ عَمَلَ الطَّلَاقِ.

''اور کنایہ وہ ہے جس کا معنی پوشیدہ ہو اور مجاز متعارف ہونے سے پہلے کنایہ کی طرح ہوتا ہے، کنایہ کا حکم یہ ہے کہ حکم کا ثابت ہونا نیت یا دلالت حال کے ہوتے ہوئے اس لئے کہ اس کے لئے ضروری کوئی ایسی دلیل وجہ ترجیح جس سے تردد زائل ہو اور کوئی ایک وجہ راجح ہو، اسی مراد کی وجہ سے لفظ ''بینونۃ اور تحریم'' کو طلاق کے باب میں کنایہ نام دیا گیا تردد اور معنی کے پوشیدہ ہونے کی وجہ سے نہ یہ کہ وہ طلاق کا سا عمل کرتے ہیں''

ترکیب: الکنایۃ مبتداء اول، ھی مبتدا ثانی، ماموصولہ، صلہ ملکر خبر ھی مبتداء اپنی خبر سے ملکر جملہ اسمیہ صغری ہوکر خبر، مبتداء اول اپنی خبر سے ملکر جملہ اسمیہ کبری (یہ ترکیب قل ھو اللہ احد کی طرح ہے) المجاز مبتداء، بمنزلۃ الکنایۃ ظرف مستقر کائن محذوف کے متعلق ہوکر خبر، قبل مضاف، جملہ بتاویل مصدر ہوکر مضاف الیہ، مرکب اضافی کائن کا مفعول فیہ، حکم الکنایۃ مبتداء، ثبوت مصدر، الحکم مضاف الیہ، بہا متعلق ثبوت مصدر کے، عند وجود النیۃ معطوف علیہ، او عاطفہ، بدلالۃ الحال معطوف (ظرفیت کے معنی میں مناسبت کی وجہ سے معطوف قرار دیا ورنہ جار مجرور کا عطف جار مجرور پر ہی ہوتا ہے، یا یہ کہ عند مفعول فیہ بدلالۃ الحال بواسطہ عطف متعلق ثبوت مصدر کے، ثبوت مضاف الیہ، مفعول فیہ اور متعلقین سے ملکر خبر جملہ اسمیہ خبریہ، اذ ظرفیہ، لا نفی جنس، بد اس کا اسم، لہ ظرف مستقر موجود محذوف کے متعلق، من جار دلیل نکرہ موصوف، یزول ترجح جملہ معطوفہ صفت، موصوف صفت سے ملکر مجرور، جار مجرور ملکر متعلق ثانی، موجود متعلقین سے ملکر خبر جملہ اسمیہ خبریہ، یہ جملہ اذ کا مضاف لیہ بنا کر ثبوت مصدر کا مفعول فیہ ثانی بھی بنا سکتے ہیں الگ جملہ کہنا سہل ہے لہذا المعنی متعلق مقدم ہے سمی نائب فاعل وغیرہ سے ملکر آخر تک ایک جملہ ہے لا

عاطفہ انہ جملہ اسمیہ تاویل مفرد ہو کر کنایۃ پر معطوف ہے، کنایۃ معطوف سے ملکر مفعول ثانی ہے، استتار المراد کا عطف معنی التر دد مجرور پر ہے۔

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے کنایہ کی تعریف وحکم مع دلیل وتعلیل اور ایک سوال کا جواب ذکر کیا ہے۔

کنایہ کی تعریف: الکنایۃ: ''ھی لفظ استتر معناہ'' کنایہ وہ لفظ ہے جس کا معنی پوشیدہ ہو یعنی ایک کلمہ، جملہ یا عبارت کسی غرض ومراد کے لئے کہی جائے اور اس کی مراد پوشیدہ ہو، لفظ سنتے ہی واضح نہ ہو پائے اسے کنایہ کہتے ہیں، یہ اصطلاحی معنی ہے کنایہ کا لغوی معنی اشارہ کرنا ہے، مزید یہ بھی کہ مجاز جب تک متعارف نہ ہو اس سے پہلے کنایہ کے مرتبہ میں ہوتا ہے ہاں جب معروف ومتعارف ہوگیا تو خفا دور ہوگیا اب کنایہ سے نکل گیا۔

حکم: کنایہ سے حکم ثابت ہوگا نیت کے وجود کے وقت یا دلالت حال کے ہوتے ہوئے۔

دلیل: وجہ ظاہر ہے کہ جب اس کا معنی ومراد پوشیدہ ہے تو ثبوت حکم کے لئے کوئی مرجح اور دلیل ہونی چاہیے تا کہ ایک معنی راجح ہو کر حکم متحقق ہو، یا اس لئے کہ از خود مراد صریح کی طرح واضح نہیں ہے تو ثبوت حکم کے لئے کوئی وجہ ترجیح اور دلیل ہو جس کی بنا پر حکم لاگو ہو سکے۔

مثال: لفظ ''بینونۃ تحریم'' کنایہ کی مثال ہیں، کسی شوہر نے اپنی بیوی سے ''انت بائن یا انت حرام'' کہا تو نیت یا دلالت حال کے مطابق حکم دیا جائیگا اس لئے کہ بائن کے کئی معانی ہیں، تو سلسلہ از دواج سے جدا ہے، تو معصیت سے جدا ہے، بھلائی سے جدا ہے، شرافت وحسن میں تو اپنی سہیلیوں سے جدا ہے، ورع وتقوی میں باقیوں سے جدا ہے اسی طرح حرام کا معنی محترم ہے، تو ممنوع وحرام ہے دوسروں پر حرام ہے، کسی سے ملنا حرام ہے، گھر سے باہر نکلنا حرام ہے جب ان میں چند احتمالات ہیں تو تعیین مراد میں پوشیدگی ہوئی اس لئے ان کو الفاظ کنایہ میں شمار کیا اور کنایہ کی مثال میں ذکر کیا پھر تعیین مراد اور ترجیح کے لئے نیت یا دلالت حال کا اعتبار ہوگا کہ قائل کی نیت ''طلاق'' کی تھی یا مذاکرہ ''طلاق'' کے دوران یہ جملہ کہا تو طلاق واقع ہوگی۔

سوال: اس پر اشکال یہ ہے کہ بینونۃ وتحریم جب طلاق سے کنایہ ہیں تو پھر ان سے طلاق رجعی واقع ہو چنانچہ امام شافعی کا یہی قول ہے کہ ان سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ دراصل یہ الفاظ اپنے حقیقی معنی جدائی اور حرمت میں عمل کرتے ہیں اور ظاہر ہے جدائی اور حرمت طلاق بائنہ میں ہوتی ہے رجعی میں نہیں ہوتی، ان کے معنی کے سچا آنے کے لئے طلاق بائن ہی ماننی ہوگی یہ مطلب نہیں کہ یہ اپنے معنی کی بجائے طلاق والا عمل کرتے ہیں اور ان سے طلاق کا معنی مراد ومعتبر ہے الفاظ کنایہ میں تو ان کا شمار صرف اس لئے ہوا کہ متعدد معانی محتملہ کی وجہ سے مراد مستتر اور پوشیدہ ہوئی اس لئے الفاظ کنایہ میں شمار وذکر کیا باقی عمل ان کے موجب کے مطابق ہوگا۔

وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ حُكْمُ الْكِنَايَاتِ فِيْ حَقِّ عَدَمِ وِلَايَةِ الرَّجْعَةِ وَلِوُجُوْدِ مَعْنَى التَّرَدُّدِ فِي

الْكِنَايَةِ لَا يُقَامُ بِهَا الْعُقُوبَاتُ حَتّٰى لَوْ اَقَرَّ عَلٰى نَفْسِهٖ فِيْ بَابِ الزِّنَا وَالسَّرِقَةِ لَا يُقَامُ عَلَيْهِ الْحَدُّ مَا لَمْ يَذْكُرِ اللَّفْظَ الصَّرِيْحَ، وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى لَا يُقَامُ الْحَدُّ عَلَى الْاَخْرَسِ بِالْاِشَارَةِ، وَلَوْ قَذَفَ رَجُلًا بِالزِّنَا فَقَالَ الْاٰخَرُ: صَدَقْتَ لَا يَجِبُ الْحَدُّ لِاِحْتِمَالِ التَّصْدِيْقِ لَهٗ فِيْ غَيْرِهٖ.

"الفاظ کنایہ سے طلاق کی صورت میں رجوع کا حق نہ ہونے کا حکم اسی سے متفرع ہوگا، اور الفاظ کنایہ میں مراد کے متردد ہونے کی وجہ سے ان کے ساتھ حدود قائم نہ کی جائیں گی، اگر کسی نے اپنے حق میں زنا اور چوری کا اقرار کیا تو اس پر حد قائم (و نافذ) نہ کی جائے گی جب تک صریح لفظ ذکر نہ کرے، اسی معنی کی وجہ سے گونگے پر اشارے کی وجہ سے حد قائم نہ کی جائے گی اگر کسی نے کسی آدمی پر زنا کی تہمت لگائی، دوسرے نے جواب میں کہا: تو نے سچ کہا تو کسی دوسرے معاملے میں تصدیق کے احتمال کی وجہ سے اس پر حد ثابت و واجب نہ ہوگی"

ترکیب و تحقیق: یتفرع فعل معروف، منہ متعلق اول، حکم الکنایات فاعل مؤخر، فی حق متعلق ثانی، جملہ فعلیہ خبریہ، لوجود معنی ۔۔۔۔ متعلق مقدم، لایقام فعل مجہول، بہا متعلق ثانی، العقوبات نائب فاعل مؤخر، لو شرطیہ اقر ۔۔۔۔ جملہ شرطیہ، لایقام علیہ جزاء، لہذا المعنی متعلق مقدم، لو شرطیہ، قذف قال معطوف علیہ معطوف ملکر شرط، صدقت قال کا مقولہ ہے، لایجب جملہ فعلیہ جزاء (دونوں لو کی جزاء فعل مضارع کے باوجود مجزوم نہیں اس لئے کہ شرط فعل مضارع نہیں)

توضیح: اس عبارت میں تین تفریعات کا ذکر ہے۔

پہلی تفریع: اسی بناء پر یہ تفریع ہے کہ الفاظ کنایہ سے واقع ہونے والی طلاق بائن ہے رجوع کا حق نہیں ہوگا، بخلاف طلاق صریح کے کہ اس میں دوران عدت بلا تجدید نکاح رجوع قولی و فعلی دونوں درست ہیں۔

دوسری تفریع: الفاظ کنایہ میں تعیین معنی میں تردد کی وجہ سے یہ بات ثابت ہوگی کہ کنایات کی بناء پر حدود قائم نہ ہونگی کیونکہ صریح لفظ نہ ہونے کی وجہ سے مراد مستتر اور پوشیدہ ہے تو حد نافذ نہ ہوگی مثلاً کسی نے کہا "جامعت فلانة جماعا حراما اخذت من مال فلان" میں نے فلانی سے حرام فعل کیا، میں نے فلاں کے مال سے لیا، یہ زنا و چوری کا اقرار صریح نہیں اس لئے صرف اس کی بناء پر حد نہ ہوگی جب تک کہ قواعد شرعیہ کے مطابق "زنیت فلانة، سرقت من مال فلان" صریح اقرار قاضی کے سامنے نہ کرے۔

تیسری تفریع: سابقہ تفریع تو اس بنا پر تھی کہ لفظ و کلمہ کی مراد مستتر اور معنی پوشیدہ ہو اب اس کا ذکر ہے کہ قائل و اشارہ کرنے والے کی طرف سے پوشیدگی اور عدم وضاحت ہو پھر بھی حد جاری نہ ہوگی "لان الحدود تندرئ بالشبہات" پھر دو صورتیں ہیں:
۱۔ قائل صاف نہ کہہ سکتا ہو جیسے گونگا کسی اشارے سے اقرار کرے ۲۔ قائل تو صاف کہے لیکن قول میں دیگر احتمالات کی وجہ سے شبہ پیدا ہو جائے جیسے ایک نے دوسرے پر زنا کی تہمت لگائی تو اس نے جواب میں کہا "صدقت" تو سچا ہے، یہ لفظ تو بالکل صاف ہے لیکن احتمال ہے کہ اس نے اس تہمت کی بجائے کسی دیگر چیز کی تصدیق کی یا تعریضا کہا "ہاں تو بہت سچا ہے" تو اس

احتمال کی بناء پر شبہ پیدا ہوا اس لئے حد جاری نہ ہوگی هذا ما بدالی و اللّٰہ اعلم بقالی .

تمرینی سوالات: س ۱: ''صریح'' کی تعریف، مثال، حکم اور تفریع کیا ہے؟

س ۲: علی هذا يخرج المسائل علی مذهبين الخ میں مسائل اختلافیہ کیا ہیں؟

س ۳: کنایہ کی تعریف، مثال اور حکم کیا ہے؟

س ۴: الفاظ ''کنایہ'' جب طلاق سے کنایہ ہیں تو پھر طلاق رجعی کیوں نہیں؟

س ۵: ولوجود معنیٰ التردّد فی الکنایه لايقام بها العقوبات کی کیا ترکیب ہے؟

۷. فَصْلٌ فِی الْمُتَقَابَلَاتِ: ساتویں فصل متقابلات کے بیان میں ہے۔

نَعْنِیْ بِهَا الظَّاهِرَ وَالنَّصَّ وَالْمُفَسَّرَ وَالْمُحْكَمَ مَعَ مَا يُقَابِلُهَا مِنَ الْخَفِيِّ وَالْمُشْكِلِ وَالْمُجْمَلِ وَالْمُتَشَابِهِ، فَالظَّاهِرُ اِسْمٌ لِكُلِّ كَلَامٍ ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهٖ لِلسَّامِعِ بِنَفْسِ السَّمَاعِ مِنْ غَيْرِ تَأَمُّلٍ ،وَالنَّصُّ مَا سِيْقَ الْكَلَامُ لِاَجْلِهٖ، وَمِثَالُهٗ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى: وَأَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَالْاٰيَةُ سِيْقَتْ لِبَيَانِ التَّفْرِقَةِ بَيْنَ الْبَيْعِ وَالرِّبَا رَدًّا لِمَا ادَّعَاهُ الْكُفَّارُ مِنَ التَّسْوِيَةِ بَيْنَهُمَا حَيْثُ قَالُوْا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا وَقَدْ عُلِمَ حِلُّ الْبَيْعِ وَحُرْمَةُ الرِّبٰوا بِنَفْسِ السَّمَاعِ فَصَارَ ذٰلِكَ نَصًّا فِی التَّفْرِقَةِ ظَاهِرًا فِیْ حِلِّ الْبَيْعِ وَحُرْمَةِ الرِّبٰوا .

''ان سے ہم ظاہر، نص، مفسر، محکم ان کے مدمقابل خفی مشکل مجمل متشابہ مراد لیتے ہیں، پس ظاہر ایسا اسم ہے جس کی مراد بلا تامل محض سننے سے سامع کے لئے ظاہر ہو، اور نص وہ ہے جس کے لئے کلام چلایا گیا ہو، اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے فرمان ''اللہ نے حلال کیا بیع کو اور حرام کیا سود کو'' میں ہے سو آیت بیع اور سود کے درمیان فرق بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے کفار کے برابری کے دعوی کو رد کرنے کے واسطے جب انہوں نے کہا بیع سود کی مثل ہے اور تحقیق بیع کی حلت اور سود کی حرمت تو محض سننے سے معلوم ہوگئی (یہ ظاہر ہوا) تو فرق کرنے کے لئے یہ نص ہے اور حلت و حرمت کے لئے ظاہر ہے''

ترکیب: نعنی فعل با فاعل، متعلق، مفعول بہ اور مفعول فیہ سے ملکر جملہ فعلیہ خبریہ ہوا، مایقابلہا موصول صلہ ملکر مضاف الیہ، مع مضاف الیہ سے ملکر مفعول فیہ ،فا تفصیلیہ، الظاہر مبتداء ،اسم خبر لکل کلام ۔۔۔۔۔ ظرف مستقر خبر ثانی ،النص مبتداء، ماسیق ۔۔۔ موصول صلہ ملکر خبر، جملہ اسمیہ خبریہ، مثالہ مبتداء فی قولہ ۔۔۔۔۔۔ مذکور محذوف کے متعلق ہو کر خبر، فا تعلیلیہ، الآیۃ مبتداء سیقت ۔۔۔ جملہ فعلیہ خبر، رد متعلق سے ملکر مفعول لہ ہے حیث جملہ مضاف الیہ سے ملکر ادعاہ کا مفعول، قد علم سے جدا جملہ ہے فا نتیجیہ، صار فعل ناقص، ذلک اسم نصاً مصدر متعلق سے ملکر خبر اول، ظاہراً متعلق سے ملکر خبر ثانی، جملہ فعلیہ۔

توضیح: اس فصل میں مصنفؒ نے معنی کے ظہور رو خفا کے لحاظ سے متقابلات ثمانیۃ کا ذکر کیا ہے نعنی سے ترتیب وار سب کو اجمالا

ذکر کیا ہے پھر لف نشر مرتب کے مطابق ہر ایک کی تفصیل وتمثیل اور تفریع وتوضیح بیان کی ہے۔ متقابلات ثمانیہ یہ ہیں ظاہر، نص، مفسر، محکم، خفی، مشکل، مجمل، متشابہ۔

پہلے چار کی وجہ حصر: ظہور معنی اور کشف مراد کے اعتبار سے چار قسمیں ہیں، دلیل حصر یہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں، اگر لفظ کے معنی ظاہر ہیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں، وہ معنی تاویل وتخصیص کا احتمال رکھتا ہے یا نہیں اگر تاویل کا احتمال رکھتا ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں اس کا معنی صرف سماع لفظ سے ظاہر ہے یا صیغہ سے ظاہر نہیں بلکہ اس کے معنی کے ظہور کے لئے کلام لایا گیا اگر صرف سننے سے معنی کا ظہور ہو تو ظاہر ہے اگر معنی کے ظہور کے لئے کلام لا گیا تو ''نص'' ہے اب دوسرا احتمال دیکھئے اگر احتمال وتاویل کا احتمال نہیں رکھتا تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں، وہ نسخ کو قبول کرے گا یا نسخ کو قبول نہ کریگا اگر نسخ کو قبول کرے تو ''مفسر'' ہے نسخ کو قبول نہ کرے تو ''محکم'' ہے۔

محکم کی دو قسمیں: پھر اس میں مزید وضاحت ہے کہ نسخ قبول نہ کرنا اس لئے ہے کہ اصلاً وعقلاً اس میں تبدیلی کا احتمال نہیں، یا اس لئے کہ تبدیلی کا احتمال وامکان تو ہے لیکن مسبب نسخ کا انقطاع ہو چکا، یعنی آنحضرت ﷺ کی رحلت کی وجہ سے وحی منقطع ہو گئی تو بھی نسخ نہیں ہو سکتی، پہلی قسم کا نام محکم بعینہ ہے اور ثانی محکم لغیرہ ہے یہ بھی یاد رہے کہ اب تمام آیات قرآنی اور احکام ربانی محکم ہیں انقطاع وحی کی وجہ سے نسخ کا احتمال نہیں رہا، دیگر چار کی وجہ حصر آگے ان کی تفصیل کے ساتھ آئے گی ان شاء اللہ۔

ظاہر ونص کی تعریف: الظاهر: هو اسم لكل كلام ظهر المراد به للسامع بمجرد السماع من غير تامل وما سيق الكلام له ظاہر ہر ایسا لفظ یا کلام ہے کہ بلا تامل محض سننے سے سامع کے لئے اس کی مراد واضح ہو اور اس کے لئے کلام نہ لائی گئی ہو۔

النص هو اسم لكل كلام ظهر المراد به للسامع بمجرد السماع من غير تامل وسيق الكلام لاجله نص ہر ایسے کلام کا نام ہے جس کی مراد سامع کے لئے بلا تامل محض سننے سے واضح ہو اور اسی کے لئے کلام لایا گیا ہو، ان دونوں میں ظہور مراد اور وضوح معنی تو مساوی ہیں، آخری قید سے فرق وامتیاز ہوتا ہے کہ ظاہر کے لئے سوق کلام نہیں اور نص میں سوق کلام ہوتا ہے یعنی ایک آیت، حدیث، جملہ، مقولہ مقصودی طور پر کسی مفہوم کے لئے کہا گیا ہے تو اس مقصود ومفہوم کے لئے تو نص ہوگا اور ظاہر سے جو معنی سمجھ آرہا ہو اس کی اعتبار سے ظاہر ہوگا، اس لئے مصنف نے مثالیں ایسی آیات وعبارات سے دی ہیں کہ دونوں ثابت ہورہے ہیں، صرف تباین اعتباری ہے۔

حکم: حكمهما وجوب العمل بهما عامين كانا او خاصين مع احتمال التاويل والتخصيص دونوں کا حکم یہ ہے کہ ان پر عمل واجب ہے چاہے عام ہو یا خاص تاویل وتخصیص کے احتمال کے ساتھ۔ تاویل وتخصیص کے احتمال کا مطلب یہ ہے کہ اگر ظاہر یا نص عام ہوگا تو تخصص کی گنجائش ہوگی حقیقت ہے تو مجاز کے احتمال کی گنجائش ہوگی انہی احتمالات کو تاویل وتخصیص کہا گیا ہے تو یہ مختصر حکم کی وضاحت ہے۔ مصنفؒ نے چند سطور کے بعد حکم بیان کیا ہے ہم نے تعریف کے ساتھ ذکر کر دیا

تا کہ مثالیں سمجھ آسکیں۔

مزید تفصیل: ظاہر ونص کے حکم میں کچھ اختلاف ہے جسے مصنفؒ نے قلم زد کر دیا ہے، جبکہ محشی وشراح نے ذکر کیا ہے اس لئے ذکر کیا جاتا ہے لیکن راجح قول وہی ہے جس کے ذکر پر مصنف نے اکتفا کیا ہے۔

قول اول: ظاہر ونص کے حکم کے متعلق ابو منصور ماتریدیؒ اصحاب حدیث اور بعض معتزلہ کا مسلک یہ ہے کہ ان دونوں پر عمل کرنا واجب ہے تاویل وتخصیص کے احتمال کے ساتھ، یعنی ان پر عمل واجب ہے لیکن قطعاً نہیں ظنی طور پر، مفید ظن ہیں مفید یقین نہیں۔

قول ثانی: قاضی ابو زید امام کرخیؒ ابو بکر جصاصؒ اور اکثر معتزلہ کے نزدیک کتاب اللہ اور سنت متواترہ کے ظاہر ونص پر عمل قطعا واجب ہے، یہ مفید عمل بھی ہیں اور مفید یقین بھی۔

دلیل: قول اول والوں کا یہ کہنا ہے کہ ظاہر ونص عام حقیقت ہو سکتے ہیں جس میں تخصیص وتاویل کا احتمال ہوتا ہے، ظاہر ہے جہاں تخصیص وتاویل کا احتمال ہو وہ مفید یقین کیسے ہو سکتے ہیں اس لئے عمل تو واجب ہے لیکن قطعیت کا قول نہیں اسی احتمال کا اعتبار کرتے ہوئے انہیں فریقین قرار نہیں دیا دوسرے قول والے حضرات کہتے ہیں کہ ظہور معنی اور وضوح مراد کی وجہ سے اور مقصود کلام کی وجہ سے یہ دونوں مفید یقین ہیں اس لئے کہ جب معنی اور مراد میں کسی قسم کا خفا نہیں تو مفید یقین ہونے میں کیا مانع ہے؟ مصنف نے قول اول کو ذکر کیا اور راجح قرار دیا ہے وجوب عمل کے دونوں قائل ہیں، صرف مفید یقین وظن کی جہت میں اختلاف ہے۔

ظاہر ونص کی مثال: سورۃ البقرۃ کی آیت ۲۷۵ میں ہے ''احل اللہ البیع وحرم الربوا'' اللہ تعالی نے خرید وفروخت کو حلال قرار دیا اور سود کو حرام قرار دیا۔ آیت مبارکہ سنتے ہی سمجھ آجاتا ہے کہ بیع حلال ہے اور سود حرام ہے یہ ظاہر ہوا، آیت کے سبب نزول اور پس منظر کو مدنظر رکھتے ہوئے معلوم ہوا کہ بیع اور ربوا میں فرق ہے پہلی حلال دوسری حرام ہے، یہ نص ہوا، آیت مبارکہ اسی لئے نازل ہوئی جب مشرکین وکفار نے کہا ''انما البیع مثل الربوا'' بیع سود کی مثل ہے کہ فرق واضح ہو جائے۔

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهُ تَعَالٰى: فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ سِيْقَ الْكَلَامُ لِبَيَانِ الْعَدَدِ وَقَدْ عُلِمَ الْإِطْلَاقُ وَالْإِجَازَةُ بِنَفْسِ السَّمَاعِ فَصَارَ ذٰلِكَ ظَاهِرًا فِيْ حَقِّ الْإِطْلَاقِ نَصًّا فِيْ بَيَانِ الْعَدَدِ وَكَذٰلِكَ قَوْلُهُ تَعَالٰى: لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوْهُنَّ اَوْ تَفْرِضُوْا لَهُنَّ فَرِيْضَةً نَصٌّ فِيْ حُكْمِ مَنْ لَّمْ يُسَمِّ لَهَا الْمَهْرَ وَظَاهِرٌ فِيْ اِسْتِبْدَادِ الزَّوْجِ بِالطَّلَاقِ وَإِشَارَةٌ إِلٰى اَنَّ النِّكَاحَ بِدُوْنِ ذِكْرِ الْمَهْرِ يَصِحُّ وَكَذٰلِكَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَنْ مَلَكَ ذَا رَحْمٍ مَحْرَمٍ مِنْهُ عُتِقَ عَلَيْهِ نَصٌّ فِيْ اِسْتِحْقَاقِ الْعِتْقِ لِلْقَرِيْبِ وَظَاهِرٌ فِيْ ثُبُوْتِ الْمِلْكِ لَهُ وَحُكْمُ الظَّاهِرِ وَالنَّصِّ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِهِمَا عَامَّيْنِ كَانَا اَوْ خَاصَّيْنِ مَعَ اِحْتِمَالِ إِرَادَةِ الْغَيْرِ وَذٰلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْمَجَازِ مَعَ الْحَقِيْقَةِ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا: إِذَا اشْتَرٰى قَرِيْبَهُ حَتّٰى عُتِقَ

عَلَيْهِ يَكُوْنُ هُوَ مُعْتِقًا وَيَكُوْنُ الْوَلَاءُ لَهُ .

”اسی طرح اللہ تعالی کا فرمان: سوتم نکاح کرو عورتوں میں سے جو تمہیں پاکیزہ لگیں دو دو تین تین (آخری حد) چار تک“ کلام لایا گیا عدد کے بیان کے لئے اور تحقیق نکاح کی اجازت واباحت محض سننے سے معلوم ہوگئی پس یہ ظاہر ہے مطلق اجازت کے حق میں، نص ہے تعداد کے بیان میں، اسی طرح اللہ تعالی کا فرمان ”تم پر کوئی حرج نہیں اگر تم طلاق دو بیویوں کو جب تم نے انہیں نہیں چھوا یا ان کے لئے مہر مقرر نہیں کیا“ نص ہے اس منکوحہ کے حق میں جس کا مہر مقرر نہیں ہوا، اور ظاہر ہے طلاق واقع کرنے میں، شوہر کے مستقل ہونے میں اور اشارہ ہے اس مسئلہ کی طرف کہ ”نکاح“ مہر کے ذکر کے بغیر درست ہوسکتا ہے اسی طرح حضور کا ارشاد ”جو شخص کسی ذی رحم محرم کا مالک ہوا تو وہ اس سے آزاد ہو جائے گا“ نص ہے قریبی رشتہ کے آزادی کے حقدار ہونے میں اور ظاہر ہے اس کے لئے ملکیت کے ثبوت میں اور ظاہر ونص کا حکم ان دونوں پر عمل واجب ہونا چاہیے عام ہوں یا خاص غیر کے احتمال کے ارادے کے ساتھ، یہ حقیقت کے ساتھ مجاز کے رتبے میں ہے، اسی بناء پر ہم نے کہا: جب کسی نے اپنے قریبی عزیز کو خریدا یہاں تک کہ وہ آزاد ہوگیا، وہ خریدنے والا آزاد کرنے والا ہوگا، اور اس کا ولاء یعنی حق وراثت اسی کے لئے ہوگا۔

ترکیب: کذلک خبر مقدم، قولہ مضاف الیہ فاعل مقولہ سے ملکر مبتداء مؤخر، جملہ اسمیہ، سیق نائب فاعل ومتعلق سے ملکر جملہ فعلیہ خبریہ، قد علم نائب فاعل ومتعلق سے ملکر جملہ فعلیہ، فانتیجیہ، صار فعل ناقص ذلک اسم، ظاہر متعلق سے ملکر خبر اول، نصا متعلق سے ملکر خبر ثانی، قولہ متعلق مقدم اور مقولہ سے ملکر مبتداء، نص متعلق سے ملکر معطوف علیہ، ظاہر متعلق سے ملکر معطوف اول، اشارہ متعلق سے ملکر معطوف ثانی، نص دونوں معطوفات سے ملکر قولہ کی خبر، جملہ اسمیہ خبریہ آیت میں لا جناح علیکم (لانفی جنس اسم وخبر سے ملکر) جزا مقدم ہے، طلقتم۔۔۔۔۔۔شرط ہے یصح ان مشبہ بالفعل کی خبر ہے، پھر جملہ تاویل مفرد ہو کر مجرور اشارۃ کے متعلق ہے، کذلک متعلق مقدم قول مقولہ سے ملکر مبتدا، علیہ السلام جملہ دعائیہ، نص اور ظاہر معطوف علیہ، معطوف علیہ معطوف سے ملکر خبر حدیث مبارک جملہ شرطیہ مقولہ ہے۔

حکم الظاہر والنص مرکب اضافی مبتداء ہے وجوب مصدر مضاف الیہ اور متعلق سے ملکر خبر اول، کانا اپنے اسم وخبر سے ملکر خبر ثانی، عامین معطوف سے ملکر کانا کی خبر مع مضاف الیہ سے ملکر مفعول فیہ، ذلک مبتداء، بمنزلہ۔۔۔۔ظرف مستقر خبر، علی ہذا متعلق مقدم، قلنا فعل با فاعل قول، اذا شرطیہ، اشتری۔۔۔۔شرط، یکون۔۔۔۔یکون معطوف سے ملکر جزاء، جملہ شرطیہ مقولہ، قول مقولہ ملکر جملہ قولیہ۔

توضیح: اس عبارت میں مصنف نے تین مثالیں، حکم اور ایک تفریع ذکر کی ہے، ایک مثال پہلے گزر چکی ہے۔

دوسری مثال: فرمان الہی ہے فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی وثلث ورباع (النساء ۳) اس کے نزول

سے مقصود نکاح وشادی کی تعداد کی حد کا بیان ہے، دورِ جاہلیت میں عرب اور دیگر اقوام میں عام تھا کہ ایک مرد کئی کئی عورتیں اپنے پاس رکھتا، چنانچہ مشرف با اسلام ہونے پر اسی آیت کے تحت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کئی سرداروں سے فرمایا فاختر ایتھن اربعا ان میں سے چار کو چن لے، باقیوں کو جدا کر دے، اسی پس منظر میں مذکورہ آیت نازل ہوئی اور بیویوں کی تعداد کو متعین کر دیا آیت کریمہ سے تعداد کا حکم معلوم ہوا یہ نص ہے کہ اسی کے لئے کلام لایا گیا فانکحوا امر اباحت ہے اس کے سننے سے یہ بات سمجھ آجاتی ہے کہ نکاح جائز ہے یہ ظاہر ہوا ایک ہی جملے سے دو حکم ثابت ہوئے اس لئے یہ نص وظاہر دونوں کی مثال ہے۔

تیسری مثال: ارشاد ربانی ہے ''لا جناح علیکم ان طلقتم النساء'' (البقرہ ۲۳۶) اس کے سمجھنے کے لئے تمہیداً یہ بات ذہن نشین کر لیں کہ منکوحہ کی چار قسمیں ہیں:

۱۔ جس کا مہر مقرر ہوا رخصتی ہوئی اب اگر دخول کے بعد اسے طلاق دی جائے تو پورا مہر دینا ہوگا، متعہ دینا مستحب ہے۔

۲۔ مہر مقرر نہیں ہوا رخصتی ہو چکی پھر دخول کے بعد طلاق دی گئی تو مہر مثل دینا ہوگا، متعہ دینا مستحب ہے۔

۳۔ مہر مقرر ہوا رخصتی اور دخول سے پہلے طلاق دی گئی تو نصف مہر دینا ہوگا، متعہ دینا مستحب ہے۔

۴۔ مہر مقرر نہیں ہوا، رخصتی اور دخول سے پہلے طلاق دی گئی تو مہر کچھ واجب نہیں، متعہ دینا واجب ہے۔

آیت کریمہ میں چوتھی اور آخری صورت کا ذکر ہے کہ نکاح کے وقت مہر مقرر نہیں ہوا پھر دخول بھی نہیں ہوا کہ طلاق دی، طلاق دینے کی اجازت ہے مہر مثل نصف مہر، نان نفقہ کچھ واجب نہ ہوگا، صرف متعہ دینا واجب ہوگا، متعہ تین کپڑوں کے مجموعے کا نام ہے شوہر کی حیثیت کے مطابق آیت بالا سے پہلے بات یہ ثابت ہوئی کہ غیر مدخول بہا جس کا مہر مقرر نہ ہوا ہو اسے طلاق دینا درست ہے، یہ مقصد آیت ہے، اسی کے لئے کلام لائی گئی ہے یہ تو نص ہوئی، طلقتم میں مردوں کی طرف فعل کی نسبت کے سنتے ہی معلوم ہوا کہ مرد طلاق دینے میں مختار ومجاز ہے، اس میں بیوی کی رضا وعدم رضا کا وہ پابند نہیں، یہ مرد کا مستقل بالذات ہونے کا ثبوت ظاہر ہے کہ سنتے ہی یہ بات سمجھ آجاتی ہے، اس کے لئے تعلیل وتامل کی حاجت نہیں، نتیجہ یہ ہوا کہ مذکورہ عورت کے لئے طلاق کی اجازت کا ثبوت یہ نص ہے، مرد کے مستقل بالذات ہونے کا ثبوت یہ ظاہر ہے۔

واشارۃ الی ان النکاح: سے مصنفؒ نے طرداً وتبعاً مزید یہ بیان کیا کہ اسی آیت کریمہ سے تیسری بات یہ بھی معلوم وحاصل ہوئی کہ مہر کا ذکر کئے بغیر ''نکاح'' منعقد ہو جاتا ہے اس لئے کہ طلاق اسے دی جائے گی جس کا نکاح منعقد ہو چکا ورنہ غیر منکوحہ کو طلاق دینے کا تو سوال ہی نہیں فافہم وتدبر۔

چوتھی مثال: فرمان نبوی ہے من ملک ذا رحم محرم۔۔۔۔اس حدیث سے مقصود اس بات کو ثابت کرنا ہے کہ ذی رحم محرم یعنی قریبی رشتہ دار آزادی کا حقدار ہے جیسے ہی کوئی شخص کسی قریبی عزیز کو خریدے گا تو استحقاق عتق کی وجہ سے فوراً وہ آزاد ہو جائیگا اسی کے لئے کلام لایا گیا ہے تو استحاق عتق القریب کے لئے یہ نص ہے۔ اسی طرح حدیث مبارکہ کے سننے سے یہ بات سمجھ

آجاتی ہے کہ قریبی عزیز پر ملکیت ثابت ہوسکتی ہے قریبی عزیز پر ثبوت ملکیت کیلئے یہ ظاہر ہے استحقاق عتق اور ثبوت ملکیت کا نتیجہ یہ ہوگا کہ یہ خریدنے والا معتق ہوگا اور آزاد شدہ کا حق وراثت یعنی ولاء اسی کے لئے ہوگا اسی بات کو مصنف نے حکم کے بعد وعلی ہذا قلنا ۔۔۔۔۔ میں بیان کیا ہے حکم کی تفصیل گذر چکی ہے۔

وَإِنَّمَا يَظْهَرُ التَّفَاوُتُ بَيْنَهُمَا عِنْدَ الْمُقَابَلَةِ وَلِهٰذَا لَوْ قَالَ لَهَا: طَلِّقِيْ نَفْسَكِ فَقَالَتْ اَبَنْتُ نَفْسِيْ يَقَعُ الطَّلَاقُ رَجْعِيًّا لِاَنَّ هٰذَا نَصٌّ فِي الطَّلَاقِ ظَاهِرٌ فِي الْبَيْنُوْنَةِ فَيَتَرَجَّحُ الْعَمَلُ بِالنَّصِّ وَكَذٰلِكَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِاَهْلِ عُرَيْنَةَ: اِشْرَبُوْا مِنْ اَبْوَالِهَا وَاَلْبَانِهَا نَصٌّ فِيْ بَيَانِ سَبَبِ الشِّفَاءِ وَظَاهِرٌ فِيْ إِجَازَةِ شُرْبِ الْبَوْلِ وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: اِسْتَنْزِهُوْا مِنَ الْبَوْلِ فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ نَصٌّ فِيْ وُجُوْبِ الْاِحْتِرَازِ عَنِ الْبَوْلِ فَيَتَرَجَّحُ النَّصُّ عَلَى الظَّاهِرِ فَلَا يَحِلُّ شُرْبُ الْبَوْلِ اَصْلًا وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَا سَقَتْهُ السَّمَاءُ فَفِيْهِ الْعُشْرُ نَصٌّ فِيْ بَيَانِ الْعُشْرِ وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَيْسَ فِي الْخَضْرَوَاتِ صَدَقَةٌ مُؤَوَّلٌ فِيْ نَفْيِ الْعُشْرِ لِاَنَّ الصَّدَقَةَ تَحْتَمِلُ وُجُوْهًا فَيَتَرَجَّحُ الْاَوَّلُ عَلَى الثَّانِيْ.

"ان دونوں کے درمیان مقابلہ کے وقت فرق وتفاوت ظاہر ہوگا۔ اسی وجہ سے اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا "تو اپنے آپ کو طلاق دے اس نے کہا میں نے اپنے آپ کو جدا کیا، طلاق رجعی واقع ہوگئی، اس لئے کہ یہ قول نص ہے طلاق (صریح) میں، ظاہر ہے بینونہ میں، پس نص پر عمل راجح ہوگا، اسی طرح حضور اکرم ﷺ کا ارشاد: عرینہ والوں کے لئے "تم پیوان کے پیشاب ودودھ میں سے" نص ہے شفاء وتندرستی کے سبب کے بیان میں اور ظاہر ہے پیشاب پینے کی اجازت میں اور آپ ﷺ کا فرمان پیشاب سے بچتے رہا کرو اس لئے کہ عام طور پر عذاب قبر اسی سے ہوتا ہے، نص ہے پیشاب سے بچنے کے وجوب میں، تو نص راجح ہوگا ظاہر پر، سو پیشاب پینا بالکل حلال نہ ہوگا اور حضور ﷺ کا قول "وہ زمین جسے بارش نے سیراب کیا تو اس میں دسواں حصہ واجب ہے" یہ نص ہے عشر کے بیان میں اور آنحضرت ﷺ کا فرمان "ترکاریوں میں صدقہ نہیں" مؤول ہے عشر کی نفی میں، اس لئے کہ لفظ "صدقہ" کئی معانی کا احتمال رکھتا ہے تو پہلی نص دوسری مؤول حدیث پر راجح ہوگی۔

ترکیب وتحقیق: انما کلمہ حصر، یظہر التفاوت فاعل اور دونوں مفعولوں سے ملکر جملہ فعلیہ خبریہ، لہذا قال کا متعلق مقدم، لو شرطیہ ۔۔۔ قال قالت ۔۔۔ معطوف سے ملکر شرط یقع ۔۔۔ جملہ فعلیہ جزاء، ظاہر فی البینونۃ مشبہ بالفعل کی خبر ثانی ہے، شبہ بالفعل اسم وخبر سے ملکر تاویل مفرد ہوکر مجرور یقع کے متعلق، فیترجح جملہ نتیجۃ، کذلک قولہ مصدر کے متعلق مقدم، مصدر قول مقولہ ملکر مبتداء، نص متعلق سے ملکر معطوف علیہ، ظاہر متعلق سے ملکر معطوف، معطوف علیہ معطوف سے ملکر خبر، جملہ اسمیہ خبریہ، قولہ قول مصدر مضاف اپنے مضاف الیہ فاعل سے مل کر قول علیہ السلام جملہ دعائیہ، استنزہوا امر حاضر معروف فعل بافاعل متعلق

سے ملکر امر، مشبہ بالفعل اپنے اسم وخبر سے ملکر جواب امر، امر جواب امر ملکر مقولہ، قول مقولہ ملکر مبتداء، نص دونوں متعلقات سے ملکر خبر، فیتر جح ـــــ فلا یحل ـــــ دونوں جدا نتیجہ جملے ہیں قولہ قول جملہ دعائیہ، ماموصولہ، سقت فعل، ہ ضمیر راجع بسوئے ما مفعول بہ، فیہ مقدم، السماء فاعل موخر، جملہ فعلیہ صلہ، موصول صلہ ملکر مبتداء، فاء جوابیہ، فیہ ظرف مستقر، واجب محذوف کے متعلق ہوکر خبر مقدم، العشر مبتدا موخر، جملہ اسمیہ ہوکر مبتداء کی خبر، مبتداء خبر ملکر مقولہ، قول مقولہ ملکر مبتداء، نص متعلق سے ملکر خبر (ففیہ العشر خبر پر فا داخل ہوئی ماموصولہ کے حرف شرط کے مشابہ ہونے کی وجہ سے جیسا کہ سورۃ ق آیت ۲۶ ''الذی جعل مع اللہ الٰھا آخر)، موصول صلہ مبتداء کی خبر فالقیامۃ فی العذاب الشدید'' پر داخل ہے۔ آگے بھی قول مقولہ ملکر مبتداء مؤوّل دونوں متعلقین سے ملکر خبر، فیتر جح ـــــ جملہ نتیجیہ۔

توضیح: ظاہر ونص کی تعریف وحکم اور تمثیل وتفریع کے بعد اس عبارت میں دونوں کے درمیان فرق اور راجح کو بیان کررہے ہیں وجہ ظاہر ہے کہ مفہوم کلام اور مقصود کلام میں سے مقصود ہی راجح ہوتا ہے اور ہے، ایک چیز وہ ہے جو کلام سے سمجھ آرہی ہے، لیکن کلام اس کے لئے نہیں لایا گیا، ایک چیز وہ ہے کہ کلام لایا گیا، اسی کے لئے ہے تو اس کے راجح ہونے میں کیا تامل ہوسکتا ہے؟ مصنف نے فقہی عبارت اور روایت سے مثال دیکر نص کے راجح ہونے کو عمدہ پیرایہ میں بیان کیا ہے۔

نص کے راجح ہونے کی پہلی مثال: ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا ''طلقی نفسک'' پھر اس نے کہا ''ابنت نفسی'' پہلا صریح لفظ ہے جو طلاق واقع کرنے کے لئے نص ہے پھر عورت نے جو لفظ کہا طلاق کے لئے کنایہ ہے اور کنایہ ہونے میں ظاہر ہے اب پہلے جملے یعنی نص کا مقتضایہ ہے کہ طلاق رجعی واقع ہو جو صریح الفاظ طلاق سے ہوتی ہے، بیوی نے جو جملہ کہا اس کا مقتضایہ ہے کہ طلاق بائن واقع ہو جو الفاظ کنایہ سے ہوتی ہے، طلاق کے لئے پہلا جملہ نص اور دوسرا ظاہر ہے، ابھی اصول پڑھا کہ مقابلے کے وقت نص ظاہر پر غالب ہوگا یہاں بھی نص پر عمل راجح ہوگا اور طلاق رجعی کا حکم ہوگا۔

دوسری مثال: واقعہ: بخاری میں ہے آٹھ افراد قبیلہ عرینیہ کے مدینہ آئے اور اپنے مسلمان ہونے کا اظہار کیا کچھ دنوں تک رہتے رہے یہاں کی آب وہوا ان کے موافق نہ آئی (بلکہ یوں کہیں کہ وہ مدینہ طیبہ کی پاکیزہ آب وہوا کے موافق ولائق نہ تھے اس قصہ سے بخوبی واضح ہوتا ہے کہ کھوٹے لوگوں کو مدینہ راس نہیں آتا) ان کے رنگ زرد پڑ گئے، پیٹ پھول گئے، آپ نے انہیں فرمایا کہ مدینہ سے باہر صدقہ کے اونٹ چر رہے ہیں، ان میں جاؤ اور ان کا دودھ اور پیشاب پیو، وہ گئے علاج اپنایا صحت مند ہوئے چرواہے کو مار ڈالا اور اونٹ بھگا کر لیجانے لگے کہ آپ ﷺ تک خبر آئی آپ ﷺ نے انہیں پکڑوایا اور قصاصا قتل کرادیا القصۃ طویل ہماری ''بحث اشربوا من ابوالھا'' پر ہے حدیث عرینہ میں امر اباحت ہے مقصود سبب شفا کو بیان کرنا ہے اس میں تو نص ہوا اور سننے سے یہ بھی سمجھا گیا کہ پیشاب پینا جائز ہے، یہ ظاہر ہوا، ترمذی میں ہے ''استنزھوا من البول فان عامۃ عذاب القبر منہ'' پیشاب سے بچو اس لئے کہ اکثر عذاب قبر اسی کی وجہ سے ہوتا ہے یہ پیشاب سے بچنے کے وجوب کے لئے نص، اس لئے کہ کلام اسی کے لایا گیا حدیث عرینہ کے ظاہر سے پیشاب کی اجازت اور اباحت سے ثابت

ہوتی ہے اور حدیث ترمذی کے نص سے اجتناب کا ضروری ہونا، ترجیح نص کو ہوگی کہ پیشاب سے بچتے رہنا چاہیے کہ نجس اور عذاب قبر کا موجب ہے۔

نتیجہ: یہ حاصل ہوا کہ پیشاب پینا بالکل حلال نہیں یہ بحث حسب مقام تحریر ہے باقی تداوی بالحرام وغیرہ کا تفصیلی حکم راقم کی تالیف انعامات رحمانی ابواب الطب باب ۶، ۸ میں اور دیگر کتب حدیث وفقہ میں دیکھیں۔

تیسری مثال: حدیث پاک میں ہے "جس زمین کو بارش کے پانی نے سیراب کیا اس میں عشر ہے" عشر کے بیان میں یہ نص ہے

وجوب عشر کی تفصیل: اللہ تعالی نے انسان کے لئے دیگر لاتعداد و بے شمار نعمتوں کے ساتھ ذرائع آمدن بھی عطا کئے ہیں جن میں تجارت و زراعت بنیادی حیثیت واہمیت کے حامل ہیں پھر ان پر کچھ احکام انفاق بھی مقرر فرمائے ہیں تمام آمدنیوں کو دو حصوں پر تقسیم کیا گیا زمین سے بذریعہ زراعت و کاشتکاری حاصل شدہ یا پھر دیگر ذرائع کثیرۃ اول میں عشر اور ثانی میں زکوۃ واجب ہے عشر کا معنی دسواں حصہ زمین اگر بارانی ہے کہ کاشتکار کو سینچنے اور سیراب کرنے کے لئے پانی کے اخرجات ادا نہیں کرنے پڑتے تو مجموعی پیداوار میں سے اخراجات نکالنے سے پہلے ہر دس من پر ایک من دینا واجب ہے اگر زمین ایسی ہے کہ پانی کے اخراجات کسان برداشت کرتا اور ادا کرتا ہے تو پھر نصف عشر یعنی ہر بیس من پر ایک من دینا واجب ہے ہر بیس کلو میں ایک کلو دانوں میں ایک دانہ اگر زمین سے حاصل شدہ ترکاریاں پھل غلہ اجناس فروخت کر کے رقم جمع کر لی تو پھر حولان حول پر نصاب پورا ہونے اور رہنے کی صورت میں زکوۃ واجب ہوگی۔

امام صاحبؒ کا قول یہ ہے کہ زمین کی پیداوار پر مطلقا عشر واجب ہے بھلے جتنی مقدار ہو، ہم نے اپنے استاد محترم کو دیکھا کہ سبزیوں میں لوکی، توری، کریلے وغیرہ میں ہر بیس کلو پر ایک کلو دیتے تھے۔ ایک بار بیس لوکی میں سے ایک یہ کہہ کر طلبہ کو دیا کہ امام صاحب کے نزدیک ترکاریوں میں عشر ہے۔ وجوب عشر کے لئے کوئی قید و شرط نہیں۔

صاحبینؒ و امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ وجوب عشر کے لئے دو شرطیں ہیں: ۱۔ پیداوار ایسی ہو جو سال بھر تک بغیر کسی خارجی دوا وغیرہ کے استعمال کے رہ سکے جیسے گیہوں، جوار، باجرہ، چاول، مکی، دالیں ۲۔ پیدوار کم از کم پانچ وسق یعنی تقریبا اٹھائیس من ہو۔ (ایک وسق ساٹھ صاع کا پانچ وسق تین سو صاع ایک صاع تقریبا پونے چار کلو کا، تو تین سو صاع کل گیارہ سو پچیس کلو مجموعہ اٹھائیس من پانچ کلو) امام صاحب کی دلیل پہلی حدیث ہے کہ "**ما سقته السماء ففيه العشر**" نص اس لئے قلیل کثیر جتنی پیداور حاصل ہو اس میں عشر واجب ہے دوسرے حضرات نے "**ليس فى الخضروات صدقة**" دلیل پیش کی ہے کہ ترکاریوں میں صدقہ نہیں، ظاہر ہے لفظ صدقہ عام ہے عشر زکوۃ فطرۃ نفل وغیرہ سب کو شامل ہے پھر ظاہر ہے کہ زکوۃ یہاں مراد نہیں ہو سکتی اس لئے کہ یہ بدیہی بات ہے کہ سبزیاں فروخت کر کے کوئی شخص ان کی قیمت جمع کرے اور صاحب نصاب ہو جائے تو اس رقم پر زکوۃ واجب ہوگی اس سبزیوں سے حاصل شدہ رقم پر سکوت کے عدم وجوب کا کوئی قائل نہیں نفی بطریق اولی مراد نہیں کہ ان کی نفی مقصود نہیں تو عشر ہی رہ جاتا ہے اس طرح اس حدیث میں عشر مراد لینا اور اس کی نفی کا ثبوت

مؤوّل ہے تو ظاہر کہ سنتے ہی سمجھ آجاتا ہے ہاں احتمالات کی وجہ سے مؤوّل ہوا مصنف نے اصول طرز پر جواب دیا کہ عشر کے وجوب کی نفی میں آپ کی دلیل ظاہر ومؤوّل ہے اور پہلے واضح ہو چکا ہے کہ نص ظاہر راجح ہوتا ہے پھر ایسا ظاہر جو مؤوّل ہو یقیناً اور بطریق اولی راجح ہوگا اور زمین کی ہر پیداوار میں عشر واجب ہوتا ہے جو نہیں دیتا وہ بے برکتی پہ روتا ہے، آیت کریمہ ''کلوا من ثمرہ اذا اثمر و اتوا حقه یوم حصادہ'' (انعام ۱۴۱) جب وہ تمہاری محنت کا پھل دے تو تم کھاؤ اور اس کی کٹائی کے دن اس کا حق (عشر) دو، وجوب عشر کی دلیل ہے۔

وَاَمَّا الْمُفَسَّرُ فَهُوَ مَا ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهٖ مِنَ اللَّفْظِ بِبَيَانٍ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ بِحَيْثُ لَا يَبْقٰى مَعَهٗ اِحْتِمَالُ التَّاوِيْلِ وَالتَّخْصِيْصِ مِثَالُهٗ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى: فَسَجَدَ الْمَلٰئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ فَاسْمُ الْمَلٰئِكَةِ ظَاهِرٌ فِي الْعُمُوْمِ اِلَّا اَنَّ اِحْتِمَالَ التَّخْصِيْصِ قَائِمٌ فَانْسَدَّ بَابُ التَّخْصِيْصِ بِقَوْلِهٖ: كُلُّهُمْ ثُمَّ بَقِيَ اِحْتِمَالُ التَّفْرِقَةِ فِي السُّجُوْدِ فَانْسَدَّ بَابُ التَّاوِيْلِ بِقَوْلِهٖ: اَجْمَعُوْنَ وَفِي الشَّرْعِيَّاتِ اِذَا قَالَ: تَزَوَّجْتُ فُلَانَةً شَهْرًا بِكَذَا فَقَوْلُهٗ: تَزَوَّجْتُ ظَاهِرٌ فِي النِّكَاحِ اِلَّا اَنَّ اِحْتِمَالَ الْمُتْعَةِ قَائِمٌ فَبِقَوْلِهٖ: شَهْرًا فَسَّرَ الْمُرَادُ بِهٖ فَقُلْنَا: هٰذَا مُتْعَةٌ وَلَيْسَ بِنِكَاحٍ .

''بہر حال مفسر سو وہ ہے لفظ سے جس کی مراد ظاہر ہو متکلم کے بیان کی وجہ سے اس حیثیت سے کہ اس کے ساتھ تاویل وتخصیص کا احتمال نہ رہے، اس کی مثال اللہ تعالی کے فرمان میں ہے ''پھر سجدہ کیا سب فرشتوں نے اکٹھے'' پس ملائکۃ کا لفظ ظاہر ہے عموم میں مگر تخصیص کا احتمال باقی تھا تو تخصیص کا دروازہ ''کلھم'' کے لفظ سے بند ہوا پھر جدا جدا سجدہ کرنے کا احتمال باقی رہا تو اس کے قول ''اجمعون'' سے تاویل کا دروازہ بند ہوا (اس کی مثال) احکام میں جب ایک شخص نے کہا: میں نے فلانی عورت سے ایک ماہ کے لئے اتنے مہر کے بدلے شادی کی'' سو اس کا قول تزوجت نکاح میں ظاہر ہے مگر ''متعہ'' کا احتمال باقی تھا اس کے قول ''شہرا'' سے مراد واضح ہوئی تو ہم نے کہا یہ (محدود) متعہ ہے شرعی نکاح نہیں۔''

ترکیب وتحقیق: اما تفصیلیہ، المفسر مبتداء قائم مقام شرط، فاجزائیہ ھو مبتداء، ماموصول ظہر ـــــ صلہ سے ملکر خبر، مبتداء خبر ملکر جزاء، مثالہ مبتداء، فی قولہ قول، مقولہ مجرور، ظرف مستقر خبر، مبتداء خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ، فاتفصیلیہ، اسم الملائکۃ، مبتداء، ظاہر اسم فاعل، فی جار، العموم مستثنی منہ، الا استثنائیہ، مشبہ بالفعل اسم وخبر سے ملکر بتاویل مفرد ہو کر مستثنی، مستثنی منہ مستثنی سے ملکر مجرور، ظرف لغو متعلق اسم فاعل کے، ظاہر متعلق سے ملکر خبر، مبتداء خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ، انسد ـــــ بقی ـــــ انسد ـــــ تینوں جملے جدا بھی بنا سکتے ہیں۔ عطف بھی ڈال سکتے ہیں فی الشرعیات کا عطف ہوگا مثال کی خبر فی قولہ ـــ یہ آسانی کے لیے کہا جاتا ہے کہ مثالہ محذوف کی خبر بقرینہ اول، اذا شرطیہ قال مقولہ سے ملکر شرط، فاجزائیہ قولہ، مقولہ تزوجت سے ملکر مبتداء، ظاہر متعلق سے ملکر خبر، جملہ اسمیہ خبریہ، جزاء، فانتیجیہ باجارہ، قولہ شہرا مقولہ سے ملکر مجرور، جار مجرور ملکر فسر کے متعلق

مقدم،فسر فعل،ھو ضمیر راجع بسوئے قائل فاعل،المراد مفعول بہ متعلق ثانی جملہ فعلیہ خبریہ لیس بنکاح جملہ فعلیہ خبریہ کا عطف ہے،ہذا متعہ جملہ خبریہ پر پھر مقولہ،قول مقولہ ملکر جملہ قولیہ۔

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ تیسری قسم مفسر کی تعریف اور مثالیں ذکر کررہے ہیں۔

مفسر کی تعریف ''**المفسر هو ما ظهر المراد به من اللفظ ببيان من قبل المتكلم بحيث لا يبقى معه احتمال التاويل و التخصيص**'' مفسر وہ ہے جس کی مراد لفظ سے متکلم کے بیان (تصریح) کی وجہ ظاہر ہو اس حیثیت سے کہ اس کے ساتھ تاویل وتخصیص کا احتمال باقی نہ رہے،مفسر باب تفعیل سے اسم مفعول کا صیغہ ہے،فسر بمعنی الکشف سے مشتق ہے لغوی معنی کھولنا،ایسی کھول کر بیان کی ہوئی بات جس میں کسی قسم کا اشتباہ وخفاء نہ رہے،مصنفؒ نے اصطلاحی تعریف بیان کردی ہے سابقہ دوقسموں کی بنسبت یہاں دوچیزیں زائد ہیں مراد کا ظہور صرف سماع سے نہیں بلکہ متکلم کے بیان سے ہوتا ہے اور تاویل وتخصیص کا احتمال نہیں رہتا احتمال رہتا بھی کیسے جب صاحب کلام نے خود واضح کردیا تو پھر احتمال کا کیا احتمال۔

احتمال مفسر کا حکم: **حكم المفسر وجوب العمل بمدلوله قطعا مع احتمال النسخ في زمان الوحي .**

مفسر کا حکم اس کے قطعی مدلول پر عمل واجب ہونا ہے،نزول وحی کے زمانہ میں نسخ کے احتمال کے ساتھ اب تو آخری بات بھی نہ رہی اس لیے کہ رحمت دو عالم ﷺ کی رحلت سے وحی مکمل (ومنقطع) ہوچکی،حاصل یہ ہوا کہ ''مفسر'' کے مدلول پر عمل واجب ہے تعریف وحکم کے بعد اب مزید شرح صدر اور تفہیم کے لئے مثالیں درج ہیں۔

مفسر کی پہلی مثال: ارشاد الٰہی ہے'' **فسجد الملائكة كلهم اجمعون**'' (حجر ۳۰) تخلیق آدم پر اللہ تعالی نے فرشتوں کو سجدے کا حکم دیا تو ملٰئکۃ نے سجدہ کیا ملٰئکۃ کا لفظ عام ہے اس میں تخصیص کا احتمال باقی رہا تو کلھم نے اسے بند کردیا کہ سب نے کیا اب یہ احتمال رہا کہ سب نے اکٹھے بیک وقت کیا یا جدا جدا متفرق طور پر تو اجمعون نے اس کا دروازہ بھی بند کردیا کہ سجدہ سب نے بیک وقت کیا اب تاویل وتخصیص وغیرہ کا کوئی احتمال نہ رہا،بات بالکل کھل کر سامنے آگئی،اسی کو مفسر کہتے ہیں۔''اذ قالت الملائکۃ یا مریم'' (آل عمران ۴۵) اس آیت میں ملائکۃ جمع سے خاص جبرئیل مراد ہیں۔لیکن کلھم نے تخصیص کا احتمال ختم کردیا۔

دوسری مثال: احکام شرعیہ اور فقہی عبارات سے مثال پیش کی ہے،ایک شخص نے کہا''**تزوجت فلانة شهرا بكذا**'' میں نے فلانی عورت سے اتنی رقم کے بدلے ایک ماہ تک شادی کی قائل نے جب ''تزوجت'' کہا میں نے شادی کی یہ لفظ نکاح وتزویج کے لئے ظاہر ہے لیکن متعہ یعنی نکاح موقت کا احتمال رکھتا ہے،جب اس نے ''شہرا'' ایک ماہ تک کا لفظ کہا تو اس نے خود ہی پول کھول دیا کہ یہ متعہ ہے شرعی نکاح نہیں اس پر صحیح نکاح کا حکم نہ ہوگا۔

وَلَوْ قَالَ :لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْعَبْدِ اَوْ مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْمَتَاعِ فَقَوْلُهُ:عَلَيَّ اَلْفٌ نَصٌّ فِيْ لُزُوْمِ الْاَلْفِ اِلَّا اَنَّ اِحْتِمَالَ التَّفْسِيْرِ بَاقٍ فَبِقَوْلِهٖ:مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْعَبْدِ اَوْ مِنْ ثَمَنِ هٰذَا

الْمَتَاعِ بَيَّنَ الْمُرَادَ بِهٖ فَيَتَرَجَّحُ الْمُفَسَّرُ عَلَى النَّصِّ حَتّٰى لَا يَلْزَمُهُ الْمَالُ إِلَّا عِنْدَ قَبْضِ الْعَبْدِ اَوِ الْمَتَاعِ وَقَوْلُهٗ لِفُلَانٍ: عَلَيَّ اَلْفٌ ظَاهِرٌ فِي الْإِقْرَارِ نَصٌّ فِي نَقْدِ الْبَلَدِ فَإِذَا قَالَ مِنْ نَقْدِ بَلَدِ كَذَا يَتَرَجَّحُ الْمُفَسَّرُ عَلَى النَّصِّ فَلَا يَلْزَمُهٗ نَقْدُ الْبَلَدِ بَلْ نَقْدُ بَلَدِ كَذَا وَعَلٰى هٰذَا نَظَائِرُهٗ

"اگر ایک (اقرار کرنے والے) شخص نے کہا: مجھ پر ایک ہزار لازم ہیں اس غلام کی قیمت کے یا اس کے سامان کے ثمنوں کے سو اس کا کہنا "مجھ پر ایک ہزار لازم ہیں" ہزار کے لازم ہونے میں نص ہے کہ اسی لئے کہا مگر اتنا جملہ کہنے میں مزید تفسیر کا احتمال باقی ہے پھر اس کے قول اس غلام کے ثمن یا اس سامان کے ثمن نے مراد واضح طور پر بیان کر دی، سو مفسر نص پر راجح ہوا، یہاں تک کہ اس اقرار کرنے والے کو ایک ہزار کی ادائیگی لازم نہ ہوگی مگر غلام یا سامان قبضہ کرتے وقت اور اس کا قول "مجھ پر ایک ہزار لازم ہے" اقرار میں ظاہر ہے، شہر میں زیادہ چلنے والے سکوں میں نص ہے، پھر جب اس نے کہا اس شہر کے چلنے والے سکے تو مفسر نص پر راجح ہوگا، اس پر شہر میں چلنے والے (مطلقا) سکے لازم نہ ہوں گے بلکہ اس شہر میں چلنے والے سکے لازم ہوں گے جس کا اس نے نام لیا اسی اصول پر حکم ہوگا اس جیسی دیگر مثالوں کا"۔

ترکیب: لو شرطیہ، قال ھو ضمیر فاعل سے ملکر قول، لفلان علی دونوں ظرف مستقر لازم یا واجب اسم فاعل محذوف کے متعلق ہو کر خبر مقدم، الف مبین، من بیانیہ مجرور سے مل کر معطوف علیہ، واؤ عاطفہ، من مجرور سے مل کر معطوف، دونوں ثابت محذوف کے متعلق ہو کر بیان، مبین بیان مل کر مبتداء مؤخر مبتداء خبر ملکر جملہ اسمیہ مقولہ، قول مقولہ مل کر شرط، فا جزائیہ، علی ظرف مستقر متعلق لازم محذوف کے ہو کر خبر مقدم، الف مبتداء مؤخر، مبتداء خبر ملکر مقولہ، قول مقولہ ملکر مبتداء نص متعلق سے ملکر خبر، مبتداء خبر ملکر جزاء، شرط جزاء ملکر جملہ شرطیہ، مشبہ بالفعل اسم وخبر سے ملکر تاویل مفرد ہو کر مستثنی ہے۔ قولہ مقولہ سے ملکر مبتداء، بین المراد بہ جملہ فعلیہ خبر یہ ہے، عند قبض العبد او المتاع یہ مرکب اضافی مستثنی ہے الا سے پہلے وقتا من الاوقات مستثنی منہ محذوف ہے، مستثنی منہ مستثنی سے ملکر مفعول فیہ ہے، لا یلزمہ کا، ظاہر متعلق سے ملکر قولہ کی پہلی خبر ہے، نص متعلق سے ملکر دوسری خبر ہے، من نقد کذا کا بتاویل ہذا الترکیب مقولہ ہے علی ہذا خبر مقدم، نظائرہ مبتداء مؤخر، علی ہذا قس فعل محذوف کے متعلق بھی ہو سکتا ہے اس صورت میں نظائرہ منصوب مفعول اور جملہ انشائیہ ہوگا۔

توضیح: اس عبارت میں مصنف نے مفسر کی تیسری مثال اور تفریعا نص پر راجح ہونا ذکر کیا ہے۔

تیسری مثال: ایک شخص نے دوسرے کے حق میں اقرار کرتے ہوئے کہا، فلاں کے مجھ پر ایک ہزار ہیں اس غلام یا اس سامان کے ثمنوں سے، اس جملے کا ابتدائی حصہ "علی الف" ہزار کے لازم ہونے میں نص ہے یعنی یہ جملہ ہزار کے وجوب کے لئے کہا گیا ہے اور ہم پڑھ آئے ہیں کہ جس جس قابلِ غور بات کے لئے کلام لایا گیا ہے، وہ بات نص ہوتی ہے۔ ہاں اس میں تفسیر و وضاحت کا احتمال باقی ہے کہ آخر وہ ہزار کس مد کے ہیں؟ تو من بیانیہ نے بیان کر دیا کہ اس غلام کے ثمن یا اس سامان

کے ثمن، اب پوری بات یہ ہوئی کہ مجھ پر اس غلام کے ثمن کی مد میں ایک ہزار لازم ہیں یا سامان کے عوض میں نص میں تو صرف وجوب الف کا ذکر تھا مفسر میں مکمل وضاحت ہوگئی تو مفسر راجح ہوگا اب نتیجہ یہ ہوگا کہ اقرار کرنے والا غلام یا سامان پر قبضہ کرے گا تو ہزار کی ادائیگی لازم ہوگی ورنہ نہیں کیونکہ ثمن کی ادائیگی مبیعہ پر قبضہ کے وقت لازم ہوتی ہے۔

ذیلی مثال: آخر میں مصنفؒ نے مختصراً یہ مثال بھی ذکر کردی جو ہم مشترک مؤوّل کی بحث میں پڑھ چکے ہیں، یہاں تقریر کا انداز جدا ہے، مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے کہا ''لفلان علی الف'' فلاں کے مجھ پر ایک ہزار (لازم) ہیں، یہ جملہ سنتے ہی اقرار سمجھ آ گیا کہ قائل ایک ہزار کا اقرار کر رہا ہے، یہ ہزار کس ملک و کرنسی کے ہیں تو وہ اسی شہر کے مراد ہوں گے جہاں مقر نے اقرار کیا ہے کیونکہ مقر اپنے ہی شہر کے سکہ کو لازم کرنے کے لئے یہ کلام لایا ہے تو ''نقد بلد'' کا ثبوت نص اور مقصود کلام سے ہوا یہ دو باتیں تو اس جملے سے ہم نے سمجھ لیں کیونکہ تفصیل سے پڑھا ہے ظاہر نص کی مثال ایک ہوتی ہے، مفہوم کو ظاہر اور مقصود کو نص کہتے ہیں پھر مقر نے ''من نقد بلد کذا'' کہہ دیا اس شہر میں رائج سکے مثلاً ملتان (یہ مثال اس وقت کی ہے جب ہر شہر والوں کے رائج الوقت سکے مختلف ہوتے تھے اب ملکوں پر انحصار ہوتا ہے کہ فلاں ملک کا رائج الوقت سکہ فلاں ملک کی کرنسی) اس عبارت نے الف کو بیان کر دیا تو جس ملک یا شہر کا نام لیا اس کی کرنسی کے مطابق ایک ہزار واجب ہونگے مقر کے اپنے ملک شہر کے نہیں جو نص سے ثابت ہو رہے تھے، اس لئے کہ مفسر نص پر راجح ہے یہ مصنف کے وفور علم کا منہ بولتا ثبوت ہے کہ آخر میں ایسی مثال دی جس میں اب تک بیان کردہ تینوں قسمیں ظاہر، نص، مفسر کو جمع کر دیا آخر میں کہا اس جیسی تمام مثالوں کا یہی حکم ہے کہ ظاہر سے نص راجح، نص سے مفسر راجح محکم تو اس سے بڑھ کر ہے۔

وَاَمَّا الْمُحْكَمُ فَهُوَ مَا ازْدَادَ قُوَّةً عَلَى الْمُفَسَّرِ بِحَيْثُ لَا يَجُوْزُ خِلَافُهٗ اَصْلًا مِثَالُهٗ فِي الْكِتَابِ اِنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٍ وَاِنَّ اللّٰهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَفِي الْحُكْمِيَاتِ مَا قُلْنَا فِي الْاِقْرَارِ: اِنَّهٗ لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ مِنْ ثَمَنِ هٰذَا الْعَبْدِ فَاِنَّ هٰذَا اللَّفْظَ مُحْكَمٌ فِيْ لُزُوْمِهٖ بَدَلًا عَنْهُ وَعَلٰى هٰذَا نَظَائِرُهٗ وَحُكْمُ الْمُفَسَّرِ وَالْمُحْكَمِ لُزُوْمُ الْعَمَلِ بِهِمَا لَا مَحَالَةَ.

''بہر حال محکم سو وہ ہے جو قوت میں مفسر سے بڑھ کر ہو اس حیثیت سے کہ اس کا خلاف بالکل جائز ہی نہ ہو اس کی مثال کتاب الٰہی میں مذکور ہے ''بلا شبہ اللہ تعالیٰ ہر چیز کو جانتے ہیں اور یقیناً اللہ تعالیٰ لوگوں پر کچھ بھی زیادتی نہیں کرتے'' شرعی احکامات میں اس کی مثال جو ہم نے کہا اقرار کے بیان میں، بیشک فلاں کے لئے مجھ پر اس غلام کے ثمنوں میں سے ایک ہزار ہیں سو یہ لفظ محکم ہے اس غلام کے عوض ہزار کے لازم ہونے میں اور اسی پر محمول ہوں گی اس کی دیگر مثالیں مفسر اور محکم کا حکم یہ ہے کہ دونوں پر عمل واجب ہے یقیناً''۔

ترکیب و تحقیق: اما تفصیلیہ، محکم مبتداء قائم مقام شرط، فھو سے اصلا تک جملہ اسمیہ جزاء ہے، مثالہ مبتداء، فی الکتاب ظرف مستقر مذکور کے متعلق ہو کر خبر، آیا دو الگ جملے ہیں پھر یہ بتا دیل ہذا الترکیب ھــو مبتداء محذوف کی خبر ہیں۔ فی الحکمیات مثالہ

محذوف کی خبر ہے ماموصولہ قلنا۔۔۔۔ مقولہ سے ملکر صلہ، موصول صلہ ملکر ھو مبتدا محذوف کی خبر ہے جملہ اسمیہ خبریہ لامحالۃ حتماً یا قطعاً کے معنی میں ہوکر لزوم مصدر کا مفعول ہے۔

توضیح: اس عبارت میں مصنف محکم کی تعریف وحکم اور مثال بیان کرر ہے ہیں۔

محکم کی تعریف: "المحکم ھو ما ازداد قوۃ علی المفسر بحیث لا یجوز خلافه اصلا ای لا یقبل شیئا من التاویل والتخصیص والنسخ" محکم وہ ہے جو مضبوطی میں مفسر سے بڑھ کر ہو، اس طرح کہ اس کے خلاف بالکل جائز ہی نہ ہو (یعنی ظاہر نص مفسر کی طرح تاویل تخصیص نسخ کو قبول نہ کرے) یہ احکام باب افعال سے اسم مفعول ہے مضبوط کرنا مضبوط کیا ہوا پکا ٹھکا جس میں کوئی حیلہ بھی لچک پیدا نہ کر سکے تاویل کی مجال نہ تخصیص کی گنجائش نہ نسخ کا امکان بالکل بایقان، باعث اطمینان، اٹل، طے شدہ۔

حکم: حکمه لزوم العمل به لا محالة اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل لزوم یقینی ہے۔

محکم کی مثال: قرآن وحدیث میں محکم کی متعدد مثالیں مذکور واٹل موجود ہیں۔ مصنفؒ نے دو آیات پیش کی ہیں "ان اللہ بکل شی علیم، ان اللہ لا یظلم الناس شیئا علم الہی اور فضل الہی ایسے محکم اور دوٹوک ہیں کہ تاویل، تخصیص تو کجا، نسخ کا امکان بھی نہیں۔

شرعی احکام کی مثال: احکام شرعیہ سے مصنف نے سابقہ اقرار والی مثال ان برائے تحقیق کے ساتھ پیش کی ہے، مفسر ومحکم کی مثال میں فرق بیان کرنے کے لئے اتنا کہا جاسکتا ہے کہ حرف تحقیق کے بغیر ہوتو مفسر کی مثال ہے اور اگر انّ یا کسی اور حرف تحقیق کے ساتھ ہوتو پھر محکم کی مثال ہے تا کہ حرف تحقیق احکام وپختگی کا سبب بن جائے وجوب عمل اور یقینی ہونے میں مفسر ومحکم کا حکم یکساں ہے صرف اتنا فرق ہے کہ اول نسخ کا احتمال رکھتا اور ثانی میں نسخ کا امکان نہیں اس طرح حکم ومثال میں اعتباری فرق ہے۔

حکم المفسر: ہرایک کا حکم تعریف کے ساتھ گذر چکا ہے اور وہیں پڑھانا مناسب ہے تا کہ بات سمجھ آسکے اور ذہن نشین ہو جائے ورنہ تعریف تمثیلات کے بعد آخر میں حکم پڑھیں گے تو مثالوں کی تطبیق میں دشواری ہوسکتی ہے، باقی رہی یہ بات کہ مصنف نے دونوں کا حکم اکٹھے کیوں بیان کیا تو سمجھ لیجئے کہ لزوم عمل، لزوم اعتقاد اور تاویل وتخصیص کے عدم احتمال میں دونوں متحد ہیں اس لئے حکم مجتمع ذکر ہوا۔

تمرینی سوالات: س: ظاہر ونص کی تعریف، مثال، حکم اور دونوں میں فرق کیا ہے؟

س: مفسر ومحکم کے درمیان دو مثالوں کے ساتھ فرق بیان کریں!

س: کذلک قوله علیه السلام لاہل عرینۃ الخ کی توضیح کیا ہے؟

س: فالآیۃ سیقت لبیان التفرقۃ بین البیع والربوا ردلما ادّعاء الکفار من التسویۃ بینھما

حیث قالوا انما البیع مثل الربوا کی ترکیب کیا ہے؟

ثُمَّ لِهٰذِهِ الْاَرْبَعَةِ اَرْبَعَةٌ اُخْرٰى تُقَابِلُهَا فَضِدُّ الظَّاهِرِ الْخَفِىُّ. وَضِدُّ النَّصِّ الْمُشْكِلُ. وَضِدُّ الْمُفَسَّرِ الْمُجْمَلُ. وَضِدُّ الْمُحْكَمِ الْمُتَشَابِهُ.

"پھر ان چار کے مقابل دوسری چار ہیں ظاہر کی ضد خفی، نص کی ضد مشکل، مفسر کی ضد مجمل، محکم کی ضد متشابہ ہے"۔

ترکیب: ثم برائے تراخی، لہذہ الاربعۃ ظرف مستقر خبر مقدم، اربعۃ موصوف، اخری صفت اول، جملہ فعلیہ نکرہ کی صفت ثانی، موصوف دونوں صفات سے ملکر مبتداء مؤخر، مبتداء اپنی خبر مقدم سے ملکر جملہ اسمیہ خبریہ، ضد الظاہر معطوفات سے ملکر مبتداء، الخفی معطوفات سے ملکر خبر، جملہ اسمیہ خبریہ۔

توضیح: ان دو جملوں میں مصنفؒ نے دوسری چار اقسام کا اجمالی ذکر کیا ہے۔

تقابلہا ضد تقابل ومقابلہ کا تقریبا ایک مفہوم ہے **المراد بالضد ما تقابل الشی ولا یجتمع معہ فی محل واحد فی زمان واحد بجھۃ واحدۃ** حسامی میں ہے ضد سے مراد یہ ہے کہ ضدین میں سے ایک مقابل کے ساتھ ایک جگہ ایک وقت میں ایک جہت کے ساتھ جمع نہ ہو سکے۔

تقابل کی اقسام: تقابل کی چار اقسام ہیں فقہاء واہل اصول کے نزدیک ضد کا اطلاق درج ذیل چاروں اقسام پر ہوتا ہے

۱۔ تقابل متنافیین، نفی اثبات اور ہاں ناں کا تقابل جیسے انسان لا انسان میں تقابل ہے۔

۲۔ تقابل متضایفین باپ بیٹے کا تقابل۔

۳۔ تقابل ضدین دو وجودی چیزوں کا ایک محل میں جمع ہونا ممتنع ہو جیسے سواد و بیاض کا جمع ہونا۔ ۴۔ تقابل عدم وملکہ جیسے۔ حرکت وسکون کا تقابل، ایک چیز متحرک ہو اسی جہت سے ساکن ہو، یہ اجتماع متقابلین ہے، طرداً یہ اقسام ذکر کردیں ورنہ بحث کا سمجھنا ان پر منحصر نہیں۔

وجہ حصر: خفی، مشکل، مجمل، متشابہ میں بھی وجہ حصر یہ بیان کی جاتی ہے۔ کسی لفظ کے معنی میں خفا دو حال سے خالی نہیں، خفا کسی عارض خارجی کیوجہ سے ہوگا یا بالنفس، بالنفس صیغہ کی وجہ سے پھر اگر خفا کسی عارض کی وجہ سے ہے تو خفی ہے اور معنی میں خفا نفس صیغہ کی وجہ سے ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں، وہ خفا سیاق وسباق میں طلب وتامل اور غور کرنے سے دور ہوسکتا ہے یا نہیں؟ اگر طلب وتامل سے خفا دور ہوسکتا ہے تو یہ مشکل ہے اگر طلب وتامل سے خفا دور نہیں ہوسکتا ہو پھر دو حال سے خالی نہیں ہے، متکلم وصاحب کلام کی طرف سے اس کی وضاحت وصراحت کی توقع ہے یا نہیں؟ اگر توضیح اور توضیح وتصریح کی توقع ہے تو مجمل ہے ورنہ متشابہ ہے۔ ظاہر کی ضد خفی، نص کی مشکل، مفسر کی ضد مجمل، محکم کی ضد متشابہ، پہلی چار میں ظہور اور وضوح معنی میں ترقی ہوتی جاتی ہے دوسری چار میں خفا و پوشیدگی بڑھتی رہتی ہے، یوں بھی تعبیر کر سکتے ہیں پہلی چار میں ترقی الی الصعود والظہور ہے دوسری چار میں ترقی الی النزول (الخفاء) ہے۔

فَالْخَفِيُّ مَا خَفِيَ الْمُرَادُ بِهٖ بِعَارِضٍ لَا مِنْ حَيْثُ الصِّيغَةِ مِثَالُهٗ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى: وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا فَإِنَّهٗ ظَاهِرٌ فِيْ حَقِّ السَّارِقِ خَفِيٌّ فِيْ حَقِّ الطَّرَّارِ وَالنَّبَّاشِ. وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى: اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ ظَاهِرٌ فِيْ حَقِّ الزَّانِيْ خَفِيٌّ فِيْ حَقِّ الْوُطِيْ. وَلَوْ حَلَفَ لَا يَأْكُلُ فَاكِهَةً كَانَ ظَاهِرًا فِيْمَا يُتَفَكَّهُ بِهٖ خَفِيًّا فِيْ حَقِّ الْعِنَبِ وَالرُّمَّانِ. وَحُكْمُ الْخَفِيِّ وُجُوْبُ الطَّلَبِ حَتّٰى يَزُوْلَ عَنْهُ الْخَفَاءُ.

’’سو خفی وہ ہے جس کی مراد کسی عارض کی وجہ سے پوشیدہ ہو نفس صیغہ کی وجہ سے نہیں، اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے فرمان میں ہے ’’چوری کرنے والا مرد چوری کرنے والی عورت سوان دونوں کے ہاتھ کاٹو‘‘ سو یہ چور کے حق میں ظاہر ہے جیب کترے اور کفن چور کے حق میں خفی ہے اسیطر ح اللہ تعالیٰ کا فرمان ’’زنا کرنے والی عورت زنا کرنے والی عورت‘‘ زانی کے حق میں ظاہر ہے، لوطی کے حق میں خفی ہے، اگر کسی شخص نے قسم اٹھائی کہ میوہ نہیں کھائیگا تو یہ ان میووں کے متعلق ظاہر ہے جو تلذ ذ کے لئے کھائے جاتے ہیں، انگور انار کے حق میں خفی ہے، خفی کا حکم جستجو کا وجوب ہے یہاں تک کہ اس سے پوشیدگی زائل ہو جائے (اور مفہوم نکھر کر سامنے آجائے)

ترکیب و تحقیق: فا تفصیلیہ، الخفی مبتدا، ما موصولہ، خفی فعل ماضی معروف، المراد فاعل، بہ متعلق اول، بعارض جار مجرور ملکر معطوف علیہ، لا عاطفہ، من حیث الصیغہ معطوف، معطوف علیہ معطوف ملکر متعلق ثانی جملہ فعلیہ صلہ، موصول صلہ ملکر خبر، جملہ اسمیہ خبر یہ، مثالہ مبتدا فی قولہ۔۔۔ قول مقولہ جار مجرور مل کر ظرف مستقر خبر، ظاہر مشبہ بالفعل کی پہلی اور خفی دوسری خبر ہے، کذلک مصدر کے متعلق مقدم ہے، قول، مقولہ متعلق مل کر مبتداء، ظاہر خبر اول اور خفی خبر ثانی، آگے جملہ شرطیہ، خفیا کان کی خبر ثانی ہے۔

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ خفی کی تعریف حکم اور تین مثالیں ذکر کر رہے ہیں۔

خفی کی تعریف: الخفی ما خفی مراده بعارض غير الصيغة (ای لا يكون خفاؤه من حيث الصيغة واللغة بل لا مر خارجی) خفی وہ ہے جس کی مراد لفظ کے علاوہ کسی پیش آمدہ وجہ سے پوشیدہ ہو یعنی لغوی طور پر کوئی پوشیدگی نہ ہو بلکہ کسی خارجی اور دوسری وجہ سے مراد متعین نہ ہو رہی ہو، مثال سے ان شاء اللہ بات زیادہ واضح ہوگی ایک لفظ ہے اس کا معنی مفہوم لغت کے لحاظ سے معلوم ہے لیکن کسی دوسری وجہ سے متعین و منطبق کرنے میں خفا ہے۔

حکم: حکم الخفی وجوب الطلب حتی یزول عنه الخفاء لفظ کے معانی واحتمالات میں طلب جستجو کرنا کہ پوشیدگی زائل ہو اور حکم لاگو ہو سکے خفی میں طلب سے بات حل ہو جاتی ہے اور خفا دور ہو جاتا ہے۔

خفی کی پہلی مثال: سورۃ المائدۃ کی آیت ۳۸ میں ہے ’’والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما‘‘ یہ آیت کریمہ اپنے لغوی معنی اور شرعی مفہوم میں واضح ہے کہ مکمل ثبوت فراہم ہونے پر چوری کرنے والا چاہے مرد ہو یا عورت حد ’’قطع ید‘‘ جاری کر دو اب صورت پیش آئی کہ جیب کترے اور کفن چور کا کیا حکم ہے تو آیت کی طرف متوجہ ہوئے تو خفا پیدا ہوا کہ ان کے ہاتھ

کاٹے جائیں گے یا نہیں عارض کی وجہ سے خفا پیش آنے کا یہ مفہوم ہے۔

سارق، طرار، نباش کا معنی وفرق: سارق یہ باب ''ضرب'' سے ہے، سرقہ کا معنی ہے کسی کا محفوظ ومتقوم کم سے کم دس درہم (۴۵۰) شرعا قابل انتفاع مال چپکے سے لے لینا یہ چوری ہے، مکمل ثبوت فراہم ہونے پر حد جاری ہوگی، اگر یہ قیودات نہیں تو حد کا نفاذ نہ ہوگا، مثلا کسی مسلمان کی شراب چوری کی تو حد نہ ہوگی کہ مسلمان کے حق میں محترم اور قابل انتفاع نہیں، اسی طرح دس درہم سے کم مال چرایا یا کسی کے ایسے کھیت سے لیا جہاں نگران ومحافظ نہ ہو تب بھی حد نہ ہوگی، طرار یہ طرّ باب ''نصر'' سے ہے اس کا معنی ہے مالک بیدار و ہوشیار ہے اپنی جیب کی حفاظت کا ارادہ رکھتا ہے لیکن ذرا سی غفلت ولاپرواہی سے جیب خالی کر لی اچک لیا اسے جیب کترا کہتے ہیں نباش یہ باب ''نصر'' سے ہے اس کا معنی ہے'' قبر کھود کر کفن نکال لینا'' کتنے بد فطرت اس کے عادی ہوں گے! اب فرق وتناسب ملاحظہ کیجئے کہ چوری میں تو حد ہے۔ کیا طرار کا معنی سارق کے معنی کے مساوی ہے تو غور کرنے سے معلوم ہوا طرار میں تو زیادہ معنی ہے اس طرح کہ چوری میں تو محافظ کی نیند غفلت مشغولیت وغیرہ سے ہاتھ صاف کر لئے لیکن طرار نے تو جیتے جاگتے ہوشیار و بیدار کو ہاتھ کی صفائی دکھائی اس لئے یہ سرقہ سے بڑھ کر ہے نباش میں سارق کی بجائے کمی ہے کہ غیر محفوظ کفن چرایا اب واضح ہو گیا کہ یہ تینوں الفاظ مفہوم میں برابر نہیں تو حکم میں کیسے برابر ہوں یہی خفا ہے طرار سارق سے بڑھ کر اور نباش کمتر ہے۔ طرار میں تو دلالۃ النص کے طور پر حکم لگاتے ہوئے حد نافذ ہوگی کیونکہ جب ادنیٰ سرقہ میں حد ہے تو اس سے زائد طرار پر بطریق اولی یہ حکم لاگو ہوگا سارق چھوٹے مجرم کو سزا ہے تو طرار بڑے مجرم کو کیسے سزا نہ ہوگی ہاں نباش اس سے کم ہے تو شبہ پیدا ہو کہ اس پر حد ہو یا نہ ہو؟ پھر اصول ہے ''**الحدود تندریٔ بالشبهات**'' حدود شبہ سے ساقط ہوتی ہیں فرق کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ جیب کترے اور کفن چور کے لئے جدا جدا طرار و نباش کا اطلاق ہوتا ہے اگر سارق اور ان میں فرق نہ ہوتا تو ایک نام کا اطلاق ہوتا جدا جدا نام بھی فرق کی دلیل ہیں۔

دوسری مثال: سورۃ النور کی آیت ۲ میں ہے'' **الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة** '' بدکار عورت ومرد کے لئے یہ ظاہر ہے کہ ان پر حد ہوگی، پھر جب منعکس الفطرت بد باطن لوطی کے حکم میں غور کیا گیا تو خفا ہوا کہ زنا والا معنی اس کے فعل شنیع اور حرکت قبیحہ میں ناقص وکمتر ہے ایک اس لئے کہ محل میں فرق ہے زنا موضع حرث میں ہے لواطت موضع فرث غلاظت میں ہے دوسرا یہ کہ اہل لغت لوطی پر لفظ زانی کا اطلاق نہیں کرتے طلب وجستجو سے یہ فرق ظاہر ہوا تو حکم بھی جدا ہو گا اس لئے کہ شبہ سے حد ساقط ہوتی ہے یہ تفصیل امام ابو حنیفہؒ کی تحقیق پر ہے، صاحبینؒ کہتے ہیں کہ لواطت کے معنی میں نقص وکمی کی بجائے زیادتی ہے اس لئے کہ عورت سے انتفاع کی جائز صورتیں نکاح وملکیت ہیں، جب کہ لواطت کے لئے تو گنجائش کا شائبہ تک نہیں اس لئے جس سے انتفاع کی کوئی ممکنہ صورت جواز کی نہیں تو اس کی حرمت وشناعت دوگنی ہوگی اور اس پر بطریق اولی حد ہوگی۔ امام شافعیؒ کے نزدیک بھی حد زنا جاری ہوگی۔

بقول امام صاحب لواطت کی سزا سلطان وقاضی کو اختیار ہے لوطی کو جلا دے اس پر دیوار گرا کر ہلاک کر دے، بلند مقام یا پہاڑ

سے گرادیا جائے پھر پتھر برسا کر ہلاک کردیں، جلانا حضرت علیؓ سے بیہقی نے شعب ایمان میں، مکان بلند سے گرانا ابن عباس سے بیہقی اور مصنف ابن ابی شیبہ میں مروی ہے۔ حدیث ترمذی میں ہے کہ فاعل ومفعول دونوں کو قتل کردیں۔

تیسری مثال: ایک شخص نے قسم اٹھا کر کہا کہ وہ فاکہتہ نہ کھائیگا یہ فاکہتہ ان میوہ جات کے لئے ظاہر ہے جو لذت وتفکہ کے لئے کھائے جاتے ہیں۔ لیکن انگور وانار اور کھجور کے لئے خفی ہے اس لئے کہ ان میں لذت کے ساتھ غذائیت بھی ہے اور حالف نے تلذذ والے میووں پر قسم کھائی ہے۔ غذائیت والی اشیاء پر نہیں۔ خفی کے حکم کے مطابق طلب لازم ہے تاکہ خفاو پوشیدگی زائل ہو۔

امام صاحبؒ کے نزدیک انگور وانار کھانے سے حانث نہ ہوگا کیونکہ فاکہتہ وہ ہے جس میں تلذذ وتنعم ہو جبکہ انگور میں قوام بدن اور غذائیت کی بھرپور صلاحیت ہے یہ تنعم سے ناقص ہے انار میں غذا ودوا دونوں ہیں کہ عموماً اطباء علاج کے لئے انار بتلاتے ہیں اس لئے کہ ان میں فاکھہ کا سا حکم نہ ہوگا اور حانث نہ ہوگا۔

صاحبینؒ کہتے ہیں کہ انگور وانار کھانے سے بھی حانث ہوگا اس لئے کہ ان میں تلذذ کے ساتھ ساتھ غذائیت بھی ہے تو یہ دیگر میوہ جات سے بڑھ کر ہوئے اس لئے انکے کھانے سے حنث لازم آئے گا۔ یہی راجح ہونا چاہیے اس لئے کہ ان کا شمار پھلوں میں ہوتا ہے اطعمہ میں نہیں ہوتا اگرچہ غذائیت ہے لیکن تنعم وتلذذ بہرصورت ہے۔

وَاَمَّا الْمُشْكِلُ فَهُوَ مَا ازْدَادَ خِفَاءً عَلَى الْخَفِيِّ كَاَنَّهُ بَعْدَ مَا خَفِيَ عَلَى السَّامِعِ حَقِيْقَتُهُ دَخَلَ فِيْ اَشْكَالِهِ وَاَمْثَالِهِ حَتّٰى لَا يُنَالَ الْمُرَادُ إِلَّا بِالطَّلَبِ ثُمَّ بِالتَّاَمُّلِ حَتّٰى يَتَمَيَّزَ عَنْ اَمْثَالِهِ وَنَظِيْرُهُ فِي الْاَحْكَامِ حَلَفَ لَا يَاْتَدِمُ فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي الْخَلِّ وَالدِّبْسِ فَإِنَّمَا هُوَ مُشْكِلٌ فِي اللَّحْمِ وَالْبَيْضِ وَالْجُبْنِ حَتّٰى يُطْلَبَ فِيْ مَعْنَى الْاِئْتِدَامِ ثُمَّ يُتَاَمَّلُ اَنَّ ذٰلِكَ الْمَعْنٰى هَلْ يُوْجَدُ فِي اللَّحْمِ وَالْبَيْضِ وَالْجُبْنِ اَمْ لَا.

"بہر حال "مشکل" سو وہ لفظ ہے جس میں پوشیدگی خفی سے زیادہ ہو گویا کہ سامع پر اس کی حقیقت مخفی ہونے کے بعد وہ اپنے ہم شکل اور ہم مثلوں میں گھل مل گیا ہو۔ حتی کہ مراد نہ پاسکیں مگر طلب پھر تامل دو چیزوں کے ساتھ یہاں تک کہ وہ اپنے ہم مثلوں سے ممتاز وجدا ہو جائے اس کی مثال احکام شرعیہ میں ایک شخص نے قسم اٹھائی کہ وہ سالن نہ کھائے گا، سو یہ سرکہ اور کھجور کے شیرہ میں ظاہر ہے اور گوشت انڈے اور پنیر میں مشکل ہے یہاں تک کہ پہلے ابتداء کا معنی طلب کیا جائیگا، پھر غور وتدبر اس بات میں کہ کیا یہ طلب کیا ہوا معنی گوشت، انڈے، پنیر میں پایا جاتا ہے یا نہیں۔"

ترکیب وتحقیق: اما تفصیلیہ، المشکل مبتداء قائم مقام شرط، فا جزائیہ، ہو ضمیر راجع بسوئے المشکل مبتدا، موصول صلہ ملکر خبر، جملہ اسمیہ خبریہ جزا، شرط جزا جملہ شرطیہ تفصیلیہ، کانہ ـــــ دخل ـــــ جدا جدا جملے ہیں۔ حقیقتہ خفی کا فاعل مؤخر ہے نظیرہ مبتدا، فی الاحکام خبر اول، حلف جملہ فعلیہ خبر ثانی ذلک المعنی ان مشبہ بالفعل کا اسم، یوجد ـــــ معطوف سے ملکر جملہ خبر ان اسم

وخبر سے ملکر بتاویل مفرد ہوکر یتامل مجہول کا نائب فاعل ام لا ای لا یوجد۔۔۔۔۔۔
توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ مشکل کی تعریف حکم اور ایک مثال ذکر کر رہے ہیں۔
مشکل کی تعریف المشکل هو ما ازداد خفاؤه علی الخفی "مشکل وہ ہے جس کا خفا اور پوشدگی خفی سے بڑھ کر ہو"
مطلب یہ ہے کہ لفظ کے معنی وحقیقت امر خارجی کے بجائے خود لفظ کی وجہ سے پوشیدگی ہو یہ خفا خفی سے بڑھ کر ہے۔
حکم: وجوب الطلب ثم التأمل لینال منه المراد ویتمیز عن امثاله "مشکل کا حکم طلب وتامل دو چیزوں کا لزوم ہے تاکہ مراد حاصل ہو اور وہ اشکال سے نکل کر ممتاز ہو۔
مثال: مشکل کو سمجھانے کے لئے حاشیہ اور دیگر کتب اصول میں یہ مثال مذکوہ ہے اس سے مشکل سمجھ بھی آجاتا ہے اور خفی ومشکل میں فرق بھی واضح ہو جاتا ہے۔ خفی کی مثال وہ شخص ہے جو بھیس بدل کر کسی کمرے وغیرہ میں چھپ جائے۔۔۔۔۔ عندالضرورۃ اسے تلاش کرنا ہوگا یہ خفا وپوشیدگی اس کی حقیقت کی وجہ سے نہیں بلکہ ہیئت وحلیہ بدلنے اور چھپنے کے عارض کی وجہ سے ہے، اس لئے صرف طلب ضروری ہے، جب ڈھونڈتے ڈھونڈتے کسی کمرے وغیرہ میں مل گیا تو ملتے ہی بات واضح ہو جائے گی کہ آنجناب یہ ہیں طلب کے بعد مزید غور وتدبر اور تامل کی حاجت نہ ہوگی مشکل کے لئے مثال وہ آدمی ہے جو لباس وحلیہ بدل کر اپنے ہم شکل مجمع میں گھل مل گیا، اب سب ہی یکساں ہیں؟ مشکل میں پڑ گئے کہ صاحب کہاں ہیں تو طلب وتامل دو چیزیں ضروری ہیں، پہلے تو تلاش کریں گے کہ کدھر ہے، ادھر ہے یا ادھر پھر جب مل گیا تو شناخت کے لئے مزید غور کرنا ہوگا کہ وہی ہے یا اس کی مثل وکاپی ہے؟ اب طلب وتامل کے نتیجے میں حاصل ہوا کہ وہی ہے یہ مشکل ہے۔
وجہ تسمیہ: مشکل باب افعال سے اسم فاعل کا صیغہ ہے اشکل کے دو معنی ہیں۔ ا۔ اشکل الشی جب ایک چیز اپنے ہم مثل اور ہم شکلوں میں داخل ہو جائے جیسے "احرم" وہ شخص حرم میں داخل ہوا۔ "اشتی" وہ شخص موسم سرما میں داخل ہوا مشکل کو اس لئے مشکل کہا جاتا کہ یہ ہیئت بدل کر اپنے ہم شکلوں میں داخل ہو جاتا ہے۔
۲۔ اشکل بمعنی ادخل الشیٔ فی العسر کسی چیز کو مشکل میں ڈالنا، اب وجہ تسمیہ یہ ہوگی کہ سامع اور متلاشی کو اس نے مشکل میں ڈالدیا کہ پہچان نہیں پا رہا۔
مشکل کی مثال مصنفؒ نے مسائل فقہیہ میں سے مثال پیش کی ہے، ایک شخص نے قسم اٹھائی کہ "لا یاتدم" وہ سالن نہ کھائیگا، اب اس میں طلب وتامل سے مطلوب وحکم تک پہنچنا ہوگا، کہ اس کا معنی کیا ہے؟ پھر کیا یہ معنی بھنے ہوئے گوشت، انڈے، پنیر پر سچا آتا ہے یا نہیں؟
ادام کا معنی: امام اعظم کے نزدیک ادام وہ ہے جس میں روٹی تر کی جائے، یہ شوربے والے سالن اور سیال اشیاء پر سچی آئے گی جو روٹی کے ساتھ استعمال کی جاتی ہوں۔
۲۔ المغرب میں "ابن الانباری" نے کہا ہے کہ "ادام" وہ ہے جو روٹی کو خوش مزہ کر دے اور اس کی لذت دوبالا کردے

چاہے شوربے دار ہو یا بغیر شوربے دار یہ تعریف خشک وسیال دونوں پر سچی آئے گی ۳۔ امام محمدؒ نے کہا جو چیز اکثر تبعاروٹی کے ساتھ کھائی جاتی ہو وہ ادام ہے۔ امام ابو یوسف سے بھی ایک روایت میں منقول ہے ادام مداومت بمعنی موافقت سے مشتق ہے وہ چیز جو کھانے میں روٹی کے موافق ہو گوشت انڈا وغیرہ سب ادام میں داخل ہیں۔

صاحبینؒ کے نزدیک ادام وسالن کی تعریف عام ہے اور اس چیز پر سچی آتی ہے جو روٹی کے ساتھ استعمال کی جاتی ہو اس بناء پر مذکورہ قسم کھانے والا بھنا ہوا گوشت انڈا پنیر وغیرہ کھالیا تو حانث ہو جائیگا مزید براں یہ کی حدیث میں ہے ''سید ادام اهل الجنة اللحم'' اہل جنت کا اعلیٰ ترین سالن گوشت ہے۔

امام صاحبؒ کا قول: پہلی تعریف میں جیسے گذرا امام صاحبؒ کے نزدیک ادام کا اطلاق وانطباق شوربے پر ہوتا ہے جو'' روٹی کو تر کردے اور روٹی اس میں مل کر نرم ہو جائے یہ چیز کیونکہ بھنے ہوئے گوشت انڈے پنیر میں نہیں اس لئے ان کے کھانے سے حانث نہ ہوگا۔

جواب: صاحبین کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ چیزوں کو روٹی سے موافقتِ کاملہ نہیں جیسا کہ شوربے میں موافقت بدرجہ اتم پائی جاتی ہے۔ اس لئے ادام کا معنی ناقص ہے۔ حدیث پاک کا جواب یہ ہے کہ بحث دنیا کہ ادام میں ہے جسے ادام واطعمۃ جنت پر قیاس کرنا یا اس یک جیسا کہنا بعید ہے لیکن یہ جواب درست نہیں اس لئے کہ فتح الباری (ج۹ص ۵۵۶) میں ہے ''سيد الادام فی الدنيا و الاخرة اللحم''. اتحاف السادة المتقین: ۵ص ۲۵۴ میں ہے: ''سید الادام اللحم'' اس لئے بعض شراح کا یہ جواب بعید ہے۔

تنبیہ: قسم کا اعتبار عرف پر ہوتا ہے اور ہمارے عرف میں بھنے ہوئے گوشت اور انڈے پر سالن کا اطلاق بالعموم ہوتا ہے اس لئے ان کے استعمال سے حانث ہوگا۔

ثُمَّ فَوقَ الْمُشْكِلِ الْمُجْمَلُ وَهُوَ مَا احْتَمَلَ وُجُوهًا فَصَارَ بِحَالٍ لَا يُوقَفُ عَلَى الْمُرَادِ بِهٖ إِلَّا بِبَيَانٍ مِّنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ وَنَظِيرُهُ فِي الشَّرْعِيَّاتِ قَوْلُهُ تَعَالٰى: وَحَرَّمَ الرِّبٰوا فَإِنَّ الْمَفْهُومَ مِنَ الرِّبٰوا هُوَ الزِّيَادَةُ الْمُطْلَقَةُ، وَهِيَ غَيْرُ مُرَادَةٍ بَلِ الْمُرَادُ الزِّيَادَةُ الْخَالِيَةُ عَنِ الْعِوَضِ فِي بَيْعِ الْمَقْدَّرَاتِ الْمُتَجَانِسَةِ وَاللَّفْظُ لَا دَلَالَةَ لَهُ عَلٰى هٰذَا فَلَا يَنَالُ الْمُرَادُ بِالتَّأَمُّلِ.

''پھر خفا میں مشکل سے بھی بڑھ کر مجمل ہے، مجمل وہ لفظ ہے جو کئی وجوہات کا احتمال رکھتا ہو ایسی حالت میں ہو کہ اس کی مراد پر واقفیت نہ پائی جائے سکے مگر متکلم کی طرف سے بیان کے ساتھ، احکام شرعیہ میں اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''اس نے سود کو حرام کیا'' اس لئے کہ لفظ ''ربوا'' کا مفہوم مطلقا زیادتی ہے حالانکہ (آیت میں) مطلق زیادتی مراد نہیں بلکہ مراد وہ زیادتی ہے جو عوض سے خالی ہو ایسی اشیاء کی بیع میں جو مکیلی موزونی ہم جنس ہوں اور لفظ کی اس پر کوئی دلالت نہیں سو مراد غور تدبر سے حاصل نہ ہوگی (بلکہ متکلم وشارع کی طرف سے

بیان ضروری ہے)۔

ترکیب وتحقیق: ثم عاطفہ برائے تراخی ،فوق المشکل مرکب اضافی خبر مقدم المجمل مبتدا مؤخر، جملہ اسمیہ خبریہ ہو مبتدا، ما موصول صلہ ملکر خبر، فانتجیہ صار فعل ناقص ہو ضمیر راجع بسوئے مجمل اسم ، با جارہ ، حال نکرہ موصوف، لا یوقف فعل مجہول نائب فاعل ضمیر ومتعلقات سے ملکر جملہ صفت موصوف صفت ملکر مجرور جار مجرور ملکر ظرف مستقر صار کی خبر، جملہ فعلیہ خبریہ نظیرہ مبتداء تافی الشرعیات خبر اول ،قولہ تعالی۔۔۔۔خبر ثانی فاتعلیلیہ ان حرف مشبہ بالفعل المفہوم متعلق سے ملکر اسم ھـــو مبتداء مرکب توصیفی خبر سے ملکر جملہ اسمیہ خبریہ ہی مبتدا غیر مراد معطوف علیہ بل عاطفہ المراد مبتداء، الزیادۃ موصوف،الخالیۃ اسم فاعل مؤنث ،دونوں متعلقات سے مل کر صفت ،موصوف صفت مل کر خبر،مبتداء خبر مل کر معطوف ،غیر مرادۃ معطوف علیہ معطوف سے مل کر خبر،مبتداء خبر مل کر جملہ اسمیہ خبریہ۔ اللفظ مبتداء ،لانفی جنس ،دلالۃ نکرۃ منصوبۃ اسم ،لہ علیٰ ہٰذا دونوں ظرف مستقر متعلق محذوف کے ہوکر خبر، جملہ اسمیہ مبتداء کی خبر،مبتداء خبر مل کر جملہ اسمیہ خبریہ۔

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے ''مجمل'' کی تعریف، حکم اور مثال ذکر کی ہے۔

مجمل کی تعریف: المجمل :ہوما احتمل وجوہا فصار بحال لایعلم المراد بہ الابیان من قبل المتکلم'' مجمل وہ ہے جو کئی وجوہات کا احتمال رکھے، سوایسی حالت میں ہو کہ متکلم کے بیان کے سوااس کی مراد معلوم نہ ہو سکے'' مطلب یہ ہے کہ سابقہ دو قسموں کی طرح طلب وتأمل سے بات نہ بن پائے جب تک کہ صاحب کلام اور شارع وضاحت نہ فرمادیں۔

حکم: حکمہ لایعمل علیہ الابعد بیان المتکلم بہ''مجمل پر عمل نہ ہوگا مگر اس کے بارے میں متکلم کے بیان کے بعد'' ظاہر ہے مراد معلوم ہوگی تو عمل ہوگا اور یہاں حصول مراد کا طریق متکلم کا بیان ہے، اس لئے اس سے پہلے عمل نہ ہو پائے گا۔

مثال: ارشاد الٰہی ہے:''وحرّم الربوا'' (البقرۃ ۲۷۵) اس ایت میں لفظ ربوا مجمل ہے، مصنفؒ نے وضاحت کردی ہے کہ اس کا معنیٰ زیادتی ہے، صرف واو کے فاصلے کے ساتھ پہلے جس خرید وفروخت کو حلال قرار دیا گیا ہے، اس میں بھی تو نفع ہوتا ہے، قصہ شعیب علیہ السلام میں ہے ''بقیّۃ اللہ خیر لکم'' (ہود ۸۶) اللہ تعالیٰ کی طرف سے بچت تمہارے لئے بہتر ہے اب معلوم ہوا کہ اس سے مطلقاً زیادتی کی حرمت وممانعت نہیں، پھر طلب وتأمل کا بھی یہاں کوئی چارہ نہیں، تو شارع کے بیان کا ہونا ضروری ہے، چنانچہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:''الحنطۃ بالحنطۃ والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والملح بالملح والذہب بالذہب والفضۃ بالفضۃ مثلاً بمثل یدا بید، والفضل ربوا'' (مسند احمد ۲/۲۳۲) گندم گندم کے مقابلے میں ، جو جو کے بدلے میں، کھجور کھجور کے عوض میں، سونا سونے کے ساتھ ، چاندی چاندی کے مقابل، برابر سرابر، ہاتھ وہاتھ دست بدست خریدنا اور بیچنا درست ہے اور زیادتی سود ہے، کسی حد تک اجمال کا بیان ہوا کہ زیادتی سے مراد مذکورہ اشیاء ستہ کی باہمی بیع میں کمی زیادتی مراد ہے، یہ حرام ہے، مطلقاً زیادتی کی حرمت مراد نہیں، مصنفؒ کے طرز پر مثال واجمال کی وضاحت ہو چکی۔

فائدہ: مذکوراشیاء ستہ کے متعلق توحکم صراحۃً آچکالیکن ظاہر ہے معاملات کی تو ڈھیروں اقسام واجناس ہیں، اس لئے دیگر اقسامِ بیع کے احکام کے لئے اس حکم کو متعدی کرنا ہوگا، اس میں علماء مجتہدین نے غور وخوض کرکے علت مشترکہ کا استخراج واستنباط کیا ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ربا کی ''علت'' قدر (کیل ووزن) مع الجنس ہے۔ شوافع کے نزدیک طعم وثمنیت ہے۔ اصحاب مالکؒ کے نزدیک ربا کی علت نقدین میں نقدیت اور غیرنقود میں ادّخار واقتیات ہے، پھر ہرایک کے نزدیک جہاں ان کی شرائط موجود ہوں گی تو ربا کا حکم لاگو ہوگا ورنہ نہیں۔

ثُمَّ فَوْقَ الْمُجْمَلِ فِي الْخِفَاءِ الْمُتَشَابِهُ مِثَالُ الْمُتَشَابِهِ الْحُرُوْفُ الْمُقَطَّعَاتُ فِيْ اَوَائِلِ السُّوَرِ، وَحُكْمُ الْمُجْمَلِ وَالْمُتَشَابِهِ اِعْتِقَادُ حَقِيَّةِ الْمُرَادِ بِهٖ حَتّٰى يَأْتِيَ الْبَيَانُ.

''پھرخفا میں مجمل سے بڑھ کر متشابہ ہے متشابہ کی مثال سورتوں کے آغاز میں واقع حروف مقطعات ہیں اور مجمل ومتشابہ کا حکم ان کی مراد کی حقیقت پر عقیدہ رکھنا ہے یہاں تک کہ بیان آئے''

ترکیب: ثم عاطفہ برائے تراخی، فوق المجمل خبر مقدم فی الخفاء متعلق اسم مفعول کے المتشابہ مبتدا مؤخر، جملہ اسمیہ خبریہ، مثال المتشابہ مبتدا، الحروف ۔۔۔۔ خبر حکم المجمل والمتشابہ مبتدا اعتقاد ۔۔ خبر، یاتی جملہ فعلیہ تاویل مصدر مجرور، متعلق مصدر۔

توضیح: فصل کے اس آخری ٹکڑے میں آخری قسم متشابہ کی تعریف مثال حکم مذکورہ ہے۔

متشابہ کی تعریف: ''المتشابہ ہو ماخفی مراد الشارع منہ سواء کان معناہ اللغوی ظاہرا ام لا'' تشابہ وہ لفظ ہے جس سے شارع کی مراد پوشیدہ ہو چاہے لغوی اور لفظی معنی ظاہر ہو یا نہیں'' تشابہ کا مطلب اشتباہ میں ڈالنے والا غیر واضح انتہائی مخفی پھرایک تو وہ جس کا لفظی معنی معلوم ہے نہ مراد جیسے ''حم عسق، الر'' دوسرے یہ کہ لفظی معنی تو معلوم ہے مراد واضح نہیں جیسے اللہ تعالی کے لئے لفظ الوجہ الید الساق۔

مثال: حروف مقطعات جو قرآنی سورتوں کے آغاز میں ہیں ان کی کل تعداد چودہ ہے اور مجموعہ ''نص حکیم قاطع لہ سر'' ہے ان کی مراد میں اتنا خفا ہے کہ ظہور کی توقع نہیں۔

حکم: التوقف مع اعتقاد حقیقۃ المراد بہ حتی یاتی البیان من المتکلم اس کی حقیقت پر اعتقاد رکھنا اور متکلم کی طرف سے بیان آنے تک توقف کرنا اس کا حکم یہی ہے کہ اس کے مراد کے بارے میں توقف ہو اور اس کی جو حقیقت ومراد اللہ تعالی کے ہاں ہے اس پر کامل اعتقاد رکھنا یہاں صرف اعتقاد مطلوب ہے عمل وجستجو ساقط ہے امت ان کی مراد تک پہنچنے اور عمل پیرا ہونے کی مکلّف نہیں۔

تمرینی سوالات: س: خفی کی تعریف، مثال اور حکم کیا ہے؟

س: مشکل کی تعریف، مثال، حکم اور وجہ تسمیہ کیا ہے؟

س: نظیرہ فی الشرعیات قولہ تعالیٰ حرم الربوا الخ کی مکمل توضیح بیان کیجئے!

س: متشابہ کی تعریف، مثال، انواع اور وجہ تسمیہ کیا ہے؟

س: فصار بحال لایوقف علی المراد الابیان من قبل المتکلم کی ترکیب کیا ہے؟

٨. فَصْلٌ فِيمَا يُتْرَكُ بِهٖ حَقَائِقُ الْاَلْفَاظِ

آٹھویں فصل ان وجوہات کے بیان میں جن کی وجہ سے الفاظ کی حقیقت چھوڑی جاتی ہے۔

وَمَا يُتْرَكُ بِهٖ حَقِيقَةُ اللَّفْظِ خَمْسَةُ اَنْوَاعٍ اَحَدُهَا دَلَالَةُ الْعُرْفِ وَذٰلِكَ لِاَنَّ ثُبُوتَ الْاَحْكَامِ بِالْاَلْفَاظِ اِنَّمَا كَانَ لِدَلَالَةِ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنَى الْمُرَادِ لِلْمُتَكَلِّمِ. فَاِذَا كَانَ الْمَعْنٰى مُتَعَارَفًا بَيْنَ النَّاسِ كَانَ ذٰلِكَ الْمَعْنَى الْمُتَعَارَفُ دَلِيْلًا عَلٰى اَنَّهٗ هُوَ الْمُرَادُ بِهٖ ظَاهِرًا فَيُتَرَتَّبُ عَلَيْهِ الْحُكْمُ. مِثَالُهٗ لَوْ حَلَفَ لَا يَشْتَرِىْ رَاْسًا فَهُوَ عَلٰى مَا تَعَارَفَهُ النَّاسُ فَلَا يَحْنَثُ بِرَاْسِ الْعُصْفُوْرِ وَالْحَمَامَةِ. وَكَذٰلِكَ لَوْ حَلَفَ لَا يَاْكُلُ بَيْضًا كَانَ ذٰلِكَ عَلَى الْمُتَعَارَفِ فَلَا يَحْنَثُ بِتَنَاوُلِ بَيْضِ الْعُصْفُوْرِ وَالْحَمَامَةِ

’’جن وجوہات کی وجہ سے لفظ کی حقیقت کو چھوڑا جاتا ہے، پانچ قسم پر ہے پہلی عرف کی دلالت، اور یہ اس لئے کہ بلاشبہ احکام کا ثبوت الفاظ سے لفظ کا متکلم کے مرادی معنی پر دلالت کرنے کی وجہ سے ہوتا ہے سو جب لوگوں میں معنی متعارف جانا پہچانا ہوگا تو وہی متعارف معنی اس پر دلیل ہوگا کہ ظاہری مراد یہی ہے پس اس پر حکم مرتب اور لاگو ہوگا۔ اس کی مثال اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ ’’سر نہ خریدے گا‘‘ تو یہ قسم محمول ہوگی اس سر پر جو لوگوں میں معروف ومتعارف ہے سو وہ چڑیا کبوتر کی سری خریدنے سے حانث نہ ہوگا اسی طرح حکم اگر کسی نے قسم اٹھائی کہ ’’انڈہ نہ کھائیگا‘‘ یہ قسم بھی متعارف پر واقع ہوگی لہٰذا وہ شخص چڑیا اور کبوتر کا انڈہ کھانے سے حانث نہ ہوگا۔

ترکیب: ما موصولہ، صلہ سے ملکر مبتدا، خمسہ انواع خبر، جملہ اسمیہ خبریہ، احدہا مبتدا، دلالۃ العرف خبر ذلک مبتدا، حرف مشبہ بالفعل اسم وخبر سے ملکر بتاویل مفرد مجرور ظرف مستقر خبر، انما کلمہ حصر ملغی عن العمل کان فعل ناقص کا اسم، ہو ضمیر لام جارہ، دلالۃ مصدر مضاف الیہ اور دونوں متعلقین سے ملکر مجرور، ظرف مستقر خبر، اذا شرطیہ، پہلا کان اسم خبر سے ملکر شرط، دوسرا کان جملہ جزا، الحکم مضارع کا فعل مؤخر ہے مثالہ مبتدا جملہ شرطیہ خبر فلا یحنث کا عطف فہو۔۔۔۔۔۔ جملے پر ہے۔ کذلک الحکم مبتدا محذوف کی خبر ہے، آگے جملہ شرطیہ ہے۔

توضیح: اس آٹھویں فصل میں مصنفؒ نے ایک مستقل بحث الفاظ کے حقیقی معنی کو چھوڑنے کی پانچ وجوہات کا ذکر کیا ہے مذکورہ بالا عبارت میں اجمالی تعداد پہلی قسم کی تعریف اور دو مثالیں ذکر کی ہیں۔

ترک حقیقت کی پہلی وجہ دلالت عرف ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ثبوت حکم کا معیار ظہور مراد اور تعیین مراد ہوتا ہے لفظ کی دلالت سے کسی بھی لفظ سے متکلم کی مراد معلوم ہوگی اس کی دلالت سے ظاہر ہے لفظ اسی معنی پر دلالت کرتا ہے جو لوگوں میں متعارف

ہے تو معنی کا لوگوں میں جانا پہچانا ہونا تعیین مراد کی دلیل ہے نتیجہ یہ ہوا کہ عرف کی وجہ سے جس لفظ کا جو معنی مراد ہوگا اسی پر حکم نافذ ہوگا ہم دیکھتے ہیں کہ ایک لفظ کا لغوی اور حقیقی معنی ہے لیکن عرف میں وہ مراد نہیں ہوتا تو ثبوت حکم کے لئے عرف میں معروف ومتداول معنی کا اعتبار ہوگا حکم بھی اسی پر مرتب ہوگا جو مراد ومتعارف اور معتبر ہے یہ تو دلیل ہوئی آگے تمثیل کا ذکر ہے۔

پہلی مثال: ایک شخص نے قسم اٹھائی ''لا یشتری راسا '' اس کا حقیقی معنی تو تمام حیوانات کے سر پر سچا آئے گا، عرف عام میں سری پائے کی فروخت میں یہ لفظ چڑیا، کبوتر، چیونٹی کے سر پر نہیں بولا جاتا۔ بلکہ عرف عام میں گائے، بکری، مچھلی کی سری پر بولا جاتا ہے، اور یہ پہلے گذر چکا ہے کہ قسموں کا اعتبار عرف پر ہوتا ہے پھر ابھی ہم نے پڑھا کہ دلالت عرف کا اعتبار کرتے ہوئے حقیقی معنی متروک ہوتا ہے۔ اس لئے مذکورہ قسم متعارف معنی پر محمول ہوگی، اور چڑیا کبوتر کا سر خریدنے سے وہ شخص حانث نہ ہوگا۔

دوسری مثال: ایک شخص نے قسم کھائی کہ'' لا یاکل بیضا '' انڈہ نہ کھائے گا یہ بھی متداول ومتعارف معنی پر محمول ہوگی اور چڑیا کبوتر کے انڈے سے حانث نہ ہوگا۔

وَبِهٰذَا ظَهَرَ اَنَّ تَرْكَ الْحَقِيقَةِ لا يُوجِبُ الْمَصِيرَ إِلَى الْمَجَازِ بَلْ جَازَ اَنْ تَثْبُتَ بِهِ الْحَقِيقَةُ الْقَاصِرَةُ وَمِثَالُهُ تَقْيِيدُ الْعَامِ بِالْبَعْضِ .وَكَذٰلِكَ لَوْ نَذَرَ حَجًّا اَوْ مَشْيًا إِلٰى بَيْتِ اللّٰهِ تَعَالٰى اَوْ اَنْ يَضْرِبَ بِثَوْبِهِ حَطِيمَ الْكَعْبَةِ يَلْزَمُهُ الْحَجُّ بِاَفْعَالٍ مَعْلُومَةٍ لِوُجُودِ الْعُرْفِ .

'' اسی تفصیل سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ ترک حقیقت مجاز کی طرف رجوع کو واجب نہیں کرتی، بلکہ یہ جائز ہے کہ اس سے حقیقت قاصرہ ثابت ہو عام کو بعض سے مقید کرنا اسی کی مثال ہے اسی طرح اگر کسی نے بیت اللہ شریف کے حج کی پیدل منت مانی یا یہ کہ وہ اپنا کپڑا دیوار کعبہ کو ملے گا تو عرف کے پائے جانے کی وجہ سے ارکان معلومۃ کے ساتھ اس پر حج لازم ہوگا ''۔

ترکیب: بہذا اظہر کا متعلق مقدم ہے، ان اسم وخبر سے ملکر بتاویل مفرد ظہر کا فاعل ہے لایوجب جملہ فعلیہ، انّ حرف مشبہ بالفعل کی خبر ہے ظہر جملہ فعلیہ معطوف علیہ ہے بل عاطفہ جاز تاویل مصدر فاعل سے ملکر معطوف ہے۔ کذلک الحکم مبتدا محذوف کی خبر ہے لو شرطیہ نذر فعل ماضی معروف، ہو ضمیر راجع بسوئی ناذر فاعل، حجا معطوف علیہ، او عاطفہ، مشیا مصدر متعلق سے ملکر معطوف اول ،او عاطفہ، ان یضرب جملہ فعلیہ تاویل مصدر متعلق سے ملکر معطوف اول، او عاطفہ، ان یضرب جملہ فعلیہ تاویل مصدر ہوکر معطوف ثانی، حجا دونوں معطوفین سے ملکر مفعول، جملہ فعلیہ شرط، یلزمہ مفعول، فاعل، متعلقین سے ملکر جزا جملہ شرطیہ۔

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ سابقہ دو مسئلوں سے ماخوذ اصول بیان کر رہے ہیں چوتھی فصل کے اندر حقیقت ومجاز کی بحث میں ہم پڑھ آئے ہیں کہ حقیقی معنی مہجور یا متعذر ہو تو مجازی معنی مراد لیا جاتا ہے لیکن یہ ضروری نہیں کہ حقیقی معنی کے ترک کی وجہ سے مجازی معنی کی طرف رجوع ہو، بلکہ بیچ کی ایک صورت ہے کہ حقیقت قاصرہ مراد لے لیں یعنی حقیقت کاملہ اور مجاز کے درمیان کی راہ اختیار کرتے ہوئے حقیقت قاصرہ مراد ہو عرف کی وجہ سے، حقیقت قاصرہ کا مطلب یہ ہے کہ مکمل حقیقت نہ ہو

بلکہ اس کے بعض افراد مراد ہوں جیسے راس میں گائے ، بھینس ،بکری کی سری مراد ہو اسی طرح بیض میں ایک فرد مرغی کے انڈے مراد ہوں یہ حقیقت قاصرہ ہے اور اس پر عمل مجاز کی طرف جانے سے بچالیتا ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ حقیقت چھوڑنے کی صورت میں حتمی نہیں کہ مجازی معنی ہی مراد ہوں بلکہ حقیقت قاصرہ مراد ہوسکتی ہے اور مذکورہ وآئندہ دومثالوں میں یہی مراد ومعتبر ہے حقیقت قاصرہ مراد لینا ایسے ہے جیسے عام کو بعض افراد سے مقید کرنا۔

تیسری مثال: ایک شخص نے ''حج'' کی نذر مانی تو اس پر معروف حج لازم ہوگا ،جس میں احرام ،طواف ،وقوف منی ،وقوف عرفات ،وقوف مزدلفہ ،رمی جمار صفامروہ کی سعی وغیرہ اعمال مخصوصہ ہیں یہ حکم عرف کی وجہ سے ہے کیونکہ عرف میں لفظ حج کا یہی مفہوم مراد ومعتبر ہوتا ہے اس کا حقیقی معنی متروک ہوگا ورنہ لفظ حج کا لفظی معنی ہے ارادہ کرنا لیکن صرف ارادہ کرنے یعنی حقیقی معنی سے منت پوری نہ ہوگی عملا پورا حج لازم ہوگا اسی طرح اگر کسی نے نذر میں صلوۃ کہا تو معتاد نماز ضروری ہوگی لفظی معنی دعا کافی نہ ہوگا۔

چوتھی مثال: کسی نے منت مانی کہ پیادہ پا بیت اللہ کو جائیگا یا یہ منت کی کہ دیوار کعبہ کو اپنا کپڑا لگائے گا'' تو بھی حج لازم ہوگا پیدل چل کر وہاں جانا یا صرف کپڑا لگانا کافی نہ ہوگا ،وجہ وہی ہے کہ عرف میں ان الفاظ سے مراد معروف حج ہی ہوتا ہے ،تو لفظی معنی خالی چل کر جانا یا کپڑا ملنا مراد نہ ہوگا بلکہ حج بیت اللہ لازم ہوگا رزقنا اللہ تعالی زیارۃ بیتہ الشریف وزیارۃ مزار الحبیب صلی اللہ علیہ وسلم مرارا وتکرارا زادھما اللہ تعظیما تکریما وتشریفا۔

وَالثَّانِیْ قَدْ تُتْرَکُ الْحَقِیْقَۃُ بِدَلَالَۃٍ فِیْ نَفْسِ الْکَلَامِ مِثَالُہٗ إِذَا قَالَ کُلُّ مَمْلُوْکٍ لِیْ فَھُوَ حُرٌّ لَمْ یُعْتَقْ مُکَاتِبُوْہُ وَلَا مَنْ أُعْتِقَ بَعْضُہٗ إِلَّا إِذَا نَوٰی دُخُوْلَھُمْ لِاَنَّ لَفْظَ الْمَمْلُوْکِ مُطْلَقٌ یَتَنَاوَلُ الْمَمْلُوْکَ مِنْ کُلِّ وَجْہٍ وَالْمُکَاتَبُ لَیْسَ بِمَمْلُوْکٍ مِنْ کُلِّ وَجْہٍ وَلِھٰذَا لَمْ یَجُزْ تَصَرُّفُہٗ فِیْہِ وَلَا یَحِلُّ لَہٗ وَطْیُٔ الْمُکَاتَبَۃِ وَلَوْ تَزَوَّجَ الْمُکَاتَبُ بِنْتَ مَوْلَاہُ ثُمَّ مَاتَ الْمَوْلٰی وَرِثَتْہُ الْبِنْتُ لَمْ یَفْسُدِ النِّکَاحُ .وَإِذَا لَمْ یَکُنْ مَمْلُوْکًا مِنْ کُلِّ وَجْہٍ لَا یَدْخُلُ تَحْتَ لَفْظِ الْمَمْلُوْکِ الْمُطْلَقِ وَھٰذَا بِخِلَافِ الْمُدَبَّرِ وَاُمِّ الْوَلَدِ فَإِنَّ الْمِلْکَ فِیْھِمَا کَامِلٌ وَلِذَا حَلَّ وَطْیُٔ الْمُدَبَّرَۃِ وَاُمِّ الْوَلَدِ وَإِنَّمَا النُّقْصَانُ فِی الرِّقِّ مِنْ حَیْثُ اَنَّہٗ یَزُوْلُ بِالْمَوْتِ لَا مَحَالَۃَ .

''دوسری وجہ کبھی نفس کلام میں دلالت کی وجہ سے حقیقت چھوڑ دی جاتی ہے ،اس کی مثال جب کسی مولی نے کہا میری ملکیت میں جتنے غلام ہیں وہ سب آزاد تو اس کے مکاتب آزاد نہ ہوں گے اور نہ وہ غلام جس کا کچھ حصہ آزاد کیا جاچکا ہو مگر جب اس نے ان کے داخل ہونے کی نیت کی ،اس لئے کہ لفظ مملوک مطلق ہے اس کو شامل ہوتا ہے جو ہر اعتبار سے مکمل غلام ہو اور مکاتب ہر اعتبار وجہت سے مملوک نہیں اسی وجہ سے تو مکاتب میں مولی کو تصرف جائز نہیں اور نہ ہی مولی کو مکاتبہ باندی سے وطی حلال ہے اور اگر مکاتب غلام نے اپنے مولی کی بیٹی سے

نکاح کرلیا پھر مولی مرگیا اور وہی مکاتب کی منکوحہ مولی کی بیٹی اس کی وارث ہوئی تو نکاح فاسد نہ ہوگا اور جب ہر اعتبار سے مکمل غلام نہیں تو مطلق مملوک لفظ کے تحت داخل نہ ہوگا یہ حکم مدبر وام ولد کے برعکس ہے اس لئے تحقیق ان میں ملک کامل ہے اسی وجہ سے تو مدبرہ باندی اور ام ولد سے وطی حلال ہے یقیناً نقصان رقیت میں ہے اس طرح کہ غلامی مولی کی موت سے حتماً زائل ہوگی"۔

ترکیب: الثانی، الوجہ یا الامر موصوف کی صفت ہے، مرکب توصیفی مبتدا، جملہ فعلیہ خبر، مثالہ مبتدا، اذا شرطیہ، قال ہو ضمیر فاعل سے ملکر قول، کل مملوک مبتدا کی لی ظرف مستقر خبر جملہ اسمیہ معطوف علیہ، فا عاطفہ مبتدا خبر ملکر جملہ اسمیہ معطوف معطوف علیہ معطوف ملکر مقولہ، قول مقولہ ملکر شرط، لم یعتق فعل مجہول، مکاتبوہ معطوف علیہ واو عاطفہ لا زائدہ من موصول صلہ سے ملکر معطوف معطوف علیہ معطوف ملکر نائب فاعل، جملہ فعلیہ جزا، شرط جزا ملکر جملہ شرطیہ اذا نوی جملہ ظرفیہ وقتا من الاوقات مستثنی منہ سے ملکر مفعول فیہ لا بتاویل مفرد ہوکر مجرور متعلق لم یعتق کے، یتناول جملہ فعلیہ، مطلق نکرہ کی صفت ہے المکاتب مبتدا، لیس جملہ فعلیہ خبر، لہذا متعلق مقدم لو شرطیہ تزوج ـــــ دو فعل ماضی معطوفات سے ملکر شرط، لم یفسد النکاح جملہ فعلیہ جزا، جملہ شرطیہ جزائیہ اذا شرطیہ کی جزا لا یدخل ـــــــ ہے۔

توضیح: اس عبارت میں مصنف نے ترک حقیقت کی دوسری وجہ اور مثال بیان کی ہے، صورت مسئلہ کی تحقیق وتفصیل سے پہلے تمہید ذہن نشین کرلیں تاکہ بحث مکمل سمجھ آسکے غلام مملوک اور باندی کے لئے متعدد الفاظ مختلف معانی کیلئے استعمال ہوتے ہیں عبد، رقیق، مملوک۔ ان تینوں کا مطلب قریب قریب ایک ہے وہ غلام جو ملکا ویدا یعنی ملکیت وقبضہ دونوں میں مولی کے لئے ہو۔ ۲۔ مکاتب: وہ غلام جس کو مولی نے مکاتب بنادیا ہو یعنی مولی نے کہہ دیا کہ تو مجھے اپنی قیمت کے دس ہزار روپے بطور بدل کتابت ادا کردے تو تو آزاد عقد کتابت اور بدل کتابت طے ہونے کے بعد غلام مولی کے قبضہ سے آزاد ہوگا، اپنے طور پر کما کر بدل کتابت ادا کرے گا یہ مولی کے ملک میں رہے گا قبضہ سے نکل جائے گا۔ ۳۔ معتق البعض وہ غلام یا باندی جس کا کچھ حصہ مولی نے آزاد کردیا ہو (یا کسی نے آزاد کرادیا) ہو مثلاً نصف ثلث۔ ۴۔ مدبر وہ غلام جسے مولی نے کہا ہو کہ "میرے مرنے کے بعد تو آزاد ہے" اس پر ملک وقبضہ دونوں ہوں گے مگر مولی کی موت تک محدود ہوں گے، مولی کی وفات پر خود بخود آزاد ہو جائیگا، مدبر یا مدبرہ کو بیچنا درست نہیں۔ ۵۔ ام ولد وہ باندی جس کے بطن سے مولی کا بچہ پیدا ہوا اور مولی نے اقرار کیا کہ یہ میرا ہے اب یہ ام ولد ہے، بچے کی ماں یہ بھی مولی کی وفات پر آزاد ہوگی اور اس کو بیچنا درست نہیں لفظ مملوک صرف قسم اول پر سچا آتا ہے۔

نفس کلام کی دلالت: اب سمجھئے کہ کبھی نفس کلام یعنی قائل کے مقولہ میں موجود لفظ کے معنی کی وجہ سے حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے مطلب یہ ہے کہ اس کا معنی ومصداق مکمل نہیں بلکہ کچھ نقص وکمی ہو تو وہ ترک کردیا جائیگا اور اس کے لئے سیاق وسباق قرائن وغیرہ کے اعتبار کی بجائے صرف لفظ کے اپنے معنی کی بنا پر یہ حکم لگایا جاتا ہے مثلاً لفظ "مملوک" ہے یہ غلام کی مذکورہ بالا تمام قسموں پر سچا آتا ہے لیکن سب میں برابر نہیں معتق البعض پر یہ سچا آتا ہے لیکن ناقص۔

مثال: مولی نے کہا کل مملوک لی فہو حر جو میری ملکیت میں ہیں وہ سب آزاد ہیں اس کی ملکیت میں رقیق مکاتب معتق البعض مدبر ام ولد ہیں اس کے کہنے سے وہ سب آزاد ہوں گے جن پر مملوک کا لفظ پورا پورا سچا آئے گا یعنی جو ملکا ویدا مملوک ہوں، مکاتب اور معتق البعض آزاد نہ ہوں گے اس لئے کہ مکاتب پر بدل کتابت ادا کرنے تک ملکیت تو ہے قبضہ نہ رہا اور معتق البعض پر ملکیت ناقص ہے حالانکہ مطلق لفظ ''مملوک'' اس غلام پر سچا آتا ہے جو من کل الوجوہ مملوک ہو اس مثال میں مکاتب اور معتق البعض کا آزاد نہ ہونا لفظ مملوک کی دلالت کی وجہ سے ہے لہذا الم یجز میں اسی بات کو واضح کیا کہ مکاتب و مکاتبہ میں قبضہ نہ رہنے کی وجہ سے تصرف جائز نہیں مکاتبہ باندی سے وطی جائز نہیں اس سے ثابت ہوا ملکیت میں نقص آیا ہے لو تزوج المکاتب۔۔۔۔ میں تفریعا مسئلہ ذکر کیا ہے اصول یہ ہے کہ مالکہ اپنے غلام سے نکاح نہیں کرسکتی اگر یہ صورت پیش آئے کہ مالک نے اپنے غلام کو مکاتب بنادیا تا حال بدل کتابت ادا نہ ہوا تھا کہ مولی مرگیا اور اس کی وارث بیٹی ہے اب اس بیٹی نے اس غلام سے نکاح کیا جسے اس کے مرحوم باپ نے مکاتب بنایا تھا حالانکہ دیگر اشیاء کی طرح یہ غلام بھی وراثت میں آچکا ہے اور مرحوم کی بیٹی اس کی وارث ہے عام ضابطے کو دیکھتے ہوئے یہ نکاح درست نہ ہونا چاہیے اس لئے کہ اب یہ مالکہ بن چکی لیکن ایسا نہیں اس لئے کہ مرحوم کی بیٹی بدل کتابت کی وراث ہے غلام کی مالکہ نہیں۔

سوال: بعض نے یہاں ظاہر بینی کی بناء پر یہ سوال اٹھایا ہے کہ وہ ''ورثتہ البنت'' کیسے درست ہے حالانکہ یہ بات مسلم ہے کہ مکاتب میں وراثت جاری نہیں ہوتی؟

جواب: اس کا واضح جواب مذکورہ تقریر میں موجود ہے کہ مولی کی بیٹی بدل کتابت کی وارث ہوئی جس کی نسبت مکاتب کی طرف کردی گئی مکاتب کی وارث نہیں ہوئی کہ اشکال ہو۔

وھذا بخلاف المدبر: سے مزید تفریع وتوضیح ہے کہ مکاتب اور معتق البعض آزاد نہ ہونگے اس کے برعکس مدبر اور ام ولد آزاد ہو جائیں گے اس لئے کہ ملکا ویدا مملوک کامل ہیں ان سے مولی کا خدمت لینا اور مدبرہ یا ام ولد سے وطی کرنا درست ہے اس لئے یہ آزاد ہوں گے ہاں تدبیر واستیلاد کی وجہ سے ان کی رقیت محدود ہوگی ہے کہ مولی کی موت کے وقت یقیناً آزاد ہوجائیں گے لیکن یہ مسئلہ یاد رہے کہ مدبر وام ولد کو کفارہ میں آزاد کرنا درست نہیں جیسے آگے ذکر ہوتا ہے۔

انما النقصان: سے اسی کا استدراک وجواب ہے مدبر وام ولد میں مولی کی ملکیت وقبضہ تو ہے لیکن رقیت ناقص ہے اور کسی حد تک آزادی ان کی طرف متوجہ ہو رہی ہے کہ اب ان کو بیچنا درست نہیں تو ملک کامل ہونے کی بناء پر مذکورہ جملے کی وجہ سے آزاد ہو جائیں گے رقیت ناقص ہونے کی وجہ سے کفارہ میں ان کو آزاد کرنا درست نہیں۔

وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا إِذَا أَعْتَقَ الْمُكَاتَبَ عَنْ كَفَّارَةِ يَمِيْنِهٖ أَوْ ظِهَارِهٖ جَازَ وَلَا يَجُوْزُ فِيْهِمَا إِعْتَاقُ الْمُدَبَّرِ وَأُمِّ الْوَلَدِ لِأَنَّ الْوَاجِبَ هُوَ التَّحْرِيْرُ وَهُوَ إِثْبَاتُ الْحُرِّيَّةِ بِإِزَالَةِ الرِّقِّ فَإِذَا كَانَ الرِّقُّ فِي الْمُكَاتَبِ كَامِلًا كَانَ تَحْرِيْرُهٗ تَحْرِيْرًا مِنْ جَمِيْعِ الْوُجُوْهِ وَفِي الْمُدَبَّرِ وَأُمِّ الْوَلَدِ لَمَّا

كَانَ الرِّقُّ نَاقِصًا لَا يَكُوْنُ التَّحْرِيْرُ تَحْرِيْرًا مِنْ كُلِّ الْوُجُوْهِ .

''اسی فرق کی بناء پر ہم نے کہا جب کسی نے اپنی قسم یا ظہار کے کفارے میں مکاتب کو آزاد کیا تو جائز ہے اور ان دونوں میں مدبر وام ولد کو آزاد کرنا جائز نہیں اس لئے تحقیق کفارہ میں واجب وہ آزاد کرنا ہے اور تحریر کا معنی حریت کو ثابت کرنا ہے رقیت کے زائل کرنے سے، پھر جب مکاتب میں رقیت کامل ہے تو کفارے میں اس کو آزاد کرنا ہر اعتبار سے آزاد کرنا ہوا اور مدبر وام ولد میں جب رقیت ناقص ہے تو آزاد کرنا ہر اعتبار سے آزاد کرنا نہ ہوا''۔

ترکیب وتحقیق: علی ہذا متعلق مقدم، اذا شرط وجزا سے ملکر مقولہ، ظہارہ کا عطف یمینہ پر ہے، اعتاق مرکب اضافی، لا یجوز کا فاعل مؤخر ہے ام الولد کا عطف المد بر پر ہے، لان بتاویل مفرد مجرور، لا یجوز کے متعلق ہے، فاذا کان جملہ شرطیہ ہے پہلا کان شرط اور دوسرا جزا ہے فی المد برام الولد کان کے متعلق مقدم ہے، لما شرطیہ کان اسم وخبر اور متعلق مقدم سے ملکر شرط، لا یکون جزاء، جملہ شرطیہ۔

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے مکاتب اور مدبر وام ولد کے درمیان فرق واضح کیا ہے اگر چہ سابقہ کلام میں موجود ہے سابقہ بحث میں ہم نے پڑھ لیا اور الحمد للہ سمجھ کر یاد کر لیا کہ'' **کل مملوک لی فھو حر** '' کی وجہ سے مکاتب آزاد نہ ہوگا، مدبر وام ولد آزاد ہوں گے (اگر نیت کر لی تو سب آزاد ہونگے) کفارہ میں مکاتب کو آزاد کرنا درست ہے، مدبر وام ولد کو نہیں وجہ فرق کیا ہے لان الواجب۔۔۔۔۔۔سے اسی کا بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ لفظ ''مملوک'' کے مفہوم میں ملکیت وقبضہ دو چیزیں ہیں یہ مکاتب میں نہیں کہ ملکیت ہے قبضہ نہیں اس لئے آزاد نہ ہوگا مملوک کا مفہوم مدبر وام ولد پر سچا آتا ہے کہ ملک قبضہ دونوں ہیں اس لئے آزاد ہیں، تصویر کا دوسرا رخ کفارہ میں مکاتب کو آزاد کرنا درست ہے اس لئے کہ رقیت کامل ہے آزادی کا حتمی فیصلہ نہیں کیونکہ بدل کتاب نہ دے سکا تو پھر وہی قید وقفس اور غلامی، مدبر وام ولد میں رقیت ناقص ہے اس لئے کہ مولی کی موت پر ان کی آزادی یقینی ہے حالانکہ کفارہ میں ایسا غلام آزاد کرنا ضروری ہے جس میں رقیت کامل ہو واللہ اعلم۔

وَالثَّالِثُ قَدْ تُتْرَكُ الْحَقِيْقَةُ بِدَلَالَةِ سِيَاقِ الْكَلَامِ قَالَ فِي السِّيَرِ الْكَبِيْرِ إِذَا قَالَ الْمُسْلِمُ لِلْحَرْبِيِّ إِنْزِلْ فَنَزَلَ كَانَ آمِنًا . وَلَوْ قَالَ إِنْزِلْ إِنْ كُنْتَ رَجُلًا فَنَزَلَ لَا يَكُوْنُ آمِنًا . وَلَوْ قَالَ الْحَرْبِيُّ الْاَمَانُ الْاَمَانُ فَقَالَ الْمُسْلِمُ الْاَمَانُ الْاَمَانُ كَانَ اٰمِنًا . وَلَوْ قَالَ الْاَمَانُ سَتَعْلَمُ مَا تَلْقٰى غَدًا اَوْ لَا تَعْجَلْ حَتّٰى تَرٰى فَنَزَلَ لَا يَكُوْنُ آمِنًا . وَلَوْ قَالَ اشْتَرِ لِيْ جَارِيَةً لِتَخْدِمَنِيْ فَاشْتَرَى الْعَمْيَاءَ اَوِ الشَّلَّاءَ لَا يَجُوْزُ . وَلَوْ قَالَ اشْتَرِ لِيْ جَارِيَةً حَتّٰى اَطَاهَا فَاشْتَرٰى اُخْتَهٗ مِنَ الرَّضَاعِ لَا يَكُوْنُ عَنِ الْمُوَكِّلِ .

''تیسری وجہ کبھی حقیقت چھوڑ دی جاتی ہے سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے، امام محمدؒ نے سیر کبیر میں کہا، جب مسلمان نے حربی کافر سے کہا اتر وہ امن والا ہوگا، اور اگر کہا اتر اگر تو مرد ہے پھر وہ اترا تو امن والا نہ ہوگا اور اگر کہا حربی نے امان دو، امان دو پھر مسلمان نے کہا امان دی تو امن والا ہوگا اور اگر مسلمان نے کہا امان طلب کرتا ہے

عنقریب تو جان لے گا کل کس چیز سے ملے گا جلدی مت کر یہاں تک کہ تو دیکھے پھر اتر اتو امن والا نہ ہوگا اور اگر کسی نے وکیل بناتے ہوئے کہا میرے لئے ایک باندی خرید تا کہ میری خدمت کرے سو اس نے اندھی یا اپاہج خریدی تو جائز نہیں اور اگر کہا میرے لئے باندی خرید تا کہ میں اس سے وطی کروں پھر اس نے اس موکل کی رضاعی بہن خریدی تو یہ بیع موکل کی طرف سے نہ ہوگی"۔

ترکیب: الثالث صفت موصوف محذوف الوجہ یا الامر سے ملکر مبتدا، قد تترک جملہ فعلیہ خبر، مبتدا خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ، قال فاعل و متعلق سے ملکر قول، اذا شرطیہ، قال فاعل و متعلق سے ملکر قول، انزل فعل بفاعل جملہ انشائیہ مقولہ، قول مقولہ ملکر شرط، کان اسم ضمیر آمنا خبر سے ملکر جزا، جملہ شرطیہ، لو شرطیہ، قال ہو ضمیر فاعل سے ملکر قول، انزل فعل بفاعل جزا مقدم، ان شرطیہ، کنت اسم وخبر سے ملکر شرط، شرط جزا مقدم سے ملکر مقولہ، قول مقولہ ملکر لو کی شرط، فا جزائیہ، نزل جزا اول، لا یکون آمنا، جزا ثانی، واو استینافیہ، لو شرطیہ قال، فاعل سے سے ملکر قول، الامان فعل محذوف کا مفعول، دونوں فعل مفعول سے ملکر مقولہ، قول مقولہ ملکر معطوف علیہ، فا عاطفہ، قال المسلم الامان قول مقولہ ملکر معطوف، معطوف علیہ معطوف ملکر شرط، کان آمنا جملہ فعلیہ جزا، لو شرطیہ قال ضمیر فاعل سے ملکر قول، الامان فعل محذوف کا مفعول ہو کر مقولہ، اول تعلم فعل بفاعل، ما موصولہ، تلقی فعل بفاعل مفعول فیہ سے ملکر صلہ، موصول صلہ ملکر مفعول بہ، ستعلم فاعل و مفعول بہ سے ملکر معطوف علیہ، واو عاطفہ، لا تعجل فعل بافاعل حتی جارہ تری صیغہ مخاطب فاعل سے ملکر ان مقدر کی وجہ سے تاویل مصدر ہو کر مجرور، جار مجرور متعلق، لا تعجل کے لا تعجل فاعل و متعلق سے ملکر معطوف، معطوف علیہ معطوف ملکر مقولہ، قول مقولہ ملکر شرط، نزل جزا اول، لا یکون جزا ثانی، نزل کا عطف قال پر ہوسکتا ہے پھر یہ شرط، لا یکون آمنا جزا ہوگی لو شرطیہ قال مقولہ سے ملکر معطوف علیہ، فا عاطفہ، اشتری۔۔۔۔۔ جملہ فعلیہ معطوف، معطوف علیہ معطوف ملکر شرط، لا یجوز جملہ فعلیہ جزا، اگلے جملے کی ترکیب بعینہ اسی طرح ہے۔

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے ترک حقیقت کی تیسری وجہ اور اس کی چار مثالیں بیان کی ہیں۔

سیاق کلام کی دلالت حقیقت کو چھوڑنے کی تیسری وجہ ہے، فحوائے کلام، طرز بیان اور گفتگو کا چلاؤ کبھی تقاضہ اور دلالت کرتا ہے کہ یہاں حقیقت کاملہ مراد نہیں، سیاق کلام میں لفظی قرینہ ہوتا ہے بھلے مقدم ہو یا مؤخر وہ دلالت کرتا ہے کہ یہاں حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ حقیقت متروک ہے۔

پہلی مثال: امام محمدؒ نے سیر کبیر میں کہا ہے کہ کفار کے ساتھ جنگ میں ایک کافر قلعہ پر چڑھا ہوا ہے اسے مسلمان مجاہد نے کہا انزل اتر تو وہ امن والا ہوگا اتر آیا تو محفوظ ہوگا یہ تو حقیقی معنی مراد ہوا اگر کہا انزل ان کنت رجلا اتر اگر مرد ہے پھر وہ اترا تو امن والا نہ ہوگا یہاں ان کنت رجلا دھمکی آمیز جملہ قرینہ ہے کہ یہ انزل اپنے حقیقی معنی میں نہیں۔

دوسری مثال: حربی کافر نے کہا "الامان الامان" مجھے امان دو مجھے امان دو اس کے جواب میں مسلم کمانڈر نے کہا "الامان" تجھے امان دی پھر وہ مورچے یا قلعے سے اترا تو امن والا ہوگا، تو حقیقی معنی پر محمول ہوا۔ اور اگر مسلمان نے کہا "الامان" ستعلم ما تلقی غدا

۔۔۔۔۔امن چاہتا ہے تجھے معلوم ہوگا کل تجھے کیا پیش آئیگا۔جلدی مت کر یہاں تک کہ ہمارا برتاؤ یا اپنا انجام دیکھ لے۔اب اتر تو امن والا نہ ہوگا اس لئے کہ بعد کے دھمکی آمیز جملے اور انداز گفتگو دلالت کر رہا ہے کہ امن کا حقیقی معنی مراد نہیں۔

تیسری مثال: ایک شخص نے کسی پر اعتماد کر کے وکیل بناتے ہوئے کہا "اشتر لی جارية لتخدمني" میرے لئے ایک باندی خرید (یا ایک ملازمہ کا انتظام کرو) تاکہ میری خدمت کرے اس نے اندھی لنجی، اپاہج خرید لی تو یہ جائز نہیں اور یہ ذمہ داری وکیل پر رہے گی موکل پر نہ ہوگی اس لئے کہ "لتخدمني" قرینہ موجود ہے کہ کام کاج اور خدمت کر سکتی ہو نہ یہ کہ اس کی خدمت کرنی پڑے۔

چوتھی مثال: ایک موکل نے کہا "اشترلی جارية حتي اطاها" میرے لئے ایک باندی خرید تاکہ میں اس سے وطی کروں اور نفع حاصل کروں وہ اس کی رضاعی بہن جو کسی کی باندی تھی خرید لایا تو یہ بیع موکل کی طرف سے نہ ہوگی مثل سابق یہاں بھی قرینہ کی وجہ سے مطلقا باندی خریدنے والا اشراء کا حقیقی معنی متروک ہوگا۔

وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا فِىْ قَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِذَا وَقَعَ الذُّبَابُ فِىْ طَعَامِ اَحَدِكُمْ فَامْقُلُوْهُ ثُمَّ انْقُلُوْهُ فَاِنَّ فِىْ إِحْدٰى جَنَاحَيْهِ دَاءً وَفِى الْاُخْرٰى دَوَاءً، وَإِنَّهٗ لَيُقَدِّمُ الدَّاءَ عَلَى الدَّوَاءِ، دَلَّ سِيَاقُ الْكَلَامِ عَلٰى اَنَّ الْمَقْلَ لِدَفْعِ الْاَذٰى عَنَّا لَا لِاَمْرٍ تَعَبُّدِيٍّ حَقًّا لِلشَّرْعِ فَلَا يَكُوْنُ لِلْإِيْجَابِ .وَقَوْلُهٗ تَعَالٰى إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ عَقِيْبَ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَمِنْهُمْ مَنْ يَّلْمِزُكَ فِى الصَّدَقَاتِ يَدُلُّ عَلٰى اَنَّ ذِكْرَ الْاَصْنَافِ لِقَطْعِ طَمْعِهِمْ مِنَ الصَّدَقَاتِ بِبَيَانِ الْمَصَارِفِ لَهَا فَلَا يَتَوَقَّفُ الْخُرُوْجُ عَنِ الْعُهْدَةِ عَلَى الْاَدَاءِ إِلَى الْكُلِّ .

"اسی اصول و بنیاد پر ہم نے حضور اکرم ﷺ کے فرمان کے متعلق کہا جب مکھی تم میں سے کسی کے کھانے میں گر پڑے سو اسے ڈبو دو پھر اسے نکال دو اس لئے تحقیق اس کے دو پروں میں سے ایک میں بیماری ہے اور دوسرے میں علاج ہے بلاشبہ وہ پہلے شفا والے پر کے بجائے بیماری والے پر کو ڈالتی ہے" سیاق کلام نے اس پر دلالت کی کہ ڈبونا ہم سے تکلیف کے دور کرنے کے لئے ہے عبادت کے لئے حکم نہیں جو شریعت کا حق ہوتا ہے تو یہ واجب کرنے کے لئے نہ ہوگا اور اللہ تعالی کا فرمان یقیناً زکوۃ فقراء کے لئے ہے" اللہ تعالی کے فرمان اور ان میں سے بعض جو آپ پر عیب جوئی کرتے ہیں زکوۃ کی تقسیم میں کے بعد دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ آٹھ مصارف کا ذکر مذکورہ آیت میں زکوۃ سے ان کی امید منقطع کرنے کے لئے ہے اس کے مصارف بیان کر کے، پس زکوۃ کی ادائیگی کی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہونا سب کو دینے پر موقوف نہیں۔

ترکیب و تحقیق: علی ہذا متعلق مقدم، قلنا فعل با فاعل قول کا مقولہ دل سیاق الکلام۔۔۔۔۔۔ہے، فی قولہ قول مقولہ ملکر مجرور قلنا کا متعلق ثانی ہے، یہ فرق سمجھ لیجئے کہ قلنا فعل اور قول مصدر ہر دو کا مقولہ جدا جدا ہے، اذا شرطیہ وقع۔۔۔۔۔جملہ فعلیہ،

دونوں امر کے صیغے معطوف علیہ معطوف ملکر جزا ہیں، فان جملہ تعلیلیہ ہے فی احدی فی الاخری معطوف علیہ معطوف ملکر ظرف مستقر خبر مقدم ہیں، داء دواء معطوف علیہ معطوف ملکر اسم مؤخر ہیں عنا دفع مصدر کے متعلق ہے، لا عاطفہ لام تعبدی کا عطف لدفع الاذی پر ہے حقا للشرع متعلق سے ملکر مفعول لہ ہے امر مصدر کا، فلا یکون جملہ نتیجیہ ہے۔ قولہ تعالیٰ قول، انما کلمہ حصر ،الصدقات مبتدا، للفقراء خبر جملہ اسمیہ مقولہ عقیب مضاف قول مقولہ ملکر مضاف الیہ، مرکب اضافی پہلے قولہ مصدر کا مفعول پہلا مقولہ اپنے مقولہ ومفعول سے ملکر مبتدا، یدل جملہ فعلیہ خبر، فلا یتوقف فاعل ومتعلقات سے ملکر جملہ نتیجیہ۔

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے سابقہ اصول کے مطابق قرآن وحدیث سے دو مثالیں ذکر کی ہیں جن میں سیاق کلام کی وجہ سے حقیقی معنی کو چھوڑا گیا ہے۔

مثال حدیث مبارک: آنحضرت ﷺ اللہ تعالیٰ کے سب سے آخری پیغمبر ہیں جو کامل ترین شریعت مطہرہ لائے جس میں امت کی تمام بھلائیوں کو سمو دیا گیا عقائد اعمال سے لے کر اخلاق احوال تمام امور بیان فرمادیے اور امت کو بہترین نمونہ پیش فرمادیا، ایسے اوامر واحکام دیے جن کا تعلق عبادات سے ہے ایسے احکامات وارشادات بھی فرمائے جن کا تعلق عمومی زندگی کی صلاح وفلاح اور تحفظ نجات سے ہے مثلاً فرمایا "اغلقوا الباب ،اطفوا السراج کفوا الاوانی" یہ امر شفقتی ہیں، کتب حدیث میں ہم ان کی مثالیں بکثرت پڑھیں گے ان شاء اللہ، انہیں میں سے زیر بحث حدیث ہے حدیث پاک کا مفہوم ترجمہ سے واضح ہے ہم مصنفؒ کے طرز پر اس کی وضاحت پیش کرتے اور سمجھتے ہیں فاملقوہ ثم انقلوہ (مسند احمد ۳ ص ۲۴) دونوں امر کے صیغے ہیں اور امر مطلق وجوب کے لئے آتا ہے، ہاں اگر کوئی قرینہ ہو تو دوسرا معنی بھی ہوسکتا ہے (اس کی مفصل بحث ہم آگے فصل گیارہ میں پڑھیں گے) امر مطلق کا حقیقی معنی وجوب ہے، لیکن یہاں فان فی احدی جناحیہ کے قرینہ کی وجہ سے یعنی سیاق کلام کی وجہ سے یہ وجوب والا معنی متروک ہے اس لئے کہ یہ امر شفقتی تکلیف سے بچاؤ کے لئے ہے عبادت کے لئے نہیں جو شریعت مطہرہ کا حق ہے تو یہ امر وجوب کے لئے نہیں۔

مثال قرآن پاک سے: مثال کو منطبق کرنے سے پہلے مسئلہ سمجھ لیجئے سورۃ التوبہ کی آیت ۴۰ میں زکوٰۃ کے آٹھ مصارف اور مستحق اصناف کا ذکر ہے ا۔ فقراء ۲۔ مساکین ۳۔ عاملین وہ عملہ جو زکوٰۃ وصول کرنے کا ذمہ دار ہو ۴۔ مولفۃ القلوب نو مسلم جن کو مزید راغب اور مائل بہ اسلام کرنے کے لئے دیا جائے ۵۔ رقاب گردنیں چڑھانا، غلاموں کو آزاد کرانا، قیدیوں کو رہا کرانا ۶۔ غارمین مقروض جو ادائیگی قرض کے لئے مجبور ہوں ۷۔ اللہ کے راستے میں یعنی ان لوگوں پر خرچ کرنا جو اشاعت دین اور اعلاء کلمۃ اللہ کے لئے قربانیاں دے رہے ہوں مثلاً مجاہدین اسلام، ۸۔ ابن السبیل مسافر جس کے پاس اخراجات نہ ہوں۔

امام شافعیؒ کا قول استدلال: مذکورہ آٹھوں مصارف کو اللہ تعالیٰ نے جمع کے صیغہ کے ساتھ ذکر فرمایا ہے، اور سب واؤ عاطفہ کے ساتھ مذکور ہیں، جو جمع کے لئے آتی ہے اور جمع کا صیغہ عند النحاۃ کم سے کم تین افراد پر دلالت کرتا ہے، اس لئے امام شافعی کہتے ہیں کہ فریضہ زکوٰۃ کی ادائیگی اور ذمہ داری سے سبکدوشی نہ ہوگی جب تک کہ تمام آٹھوں مصارف کو نہ دے پھر ہر مصرف

کے کم سے کم تین افراد کو دینا بھی ضروری ہے ظاہراً یہی مفہوم واؤ برائے جمع اور صیغہ جمع کا ہے۔

احناف ؒ کی طرف سے جواب: حضرات احناف کثر اللہ سوادہم و بردمضاجعہم کہتے ہیں کہ حقیقت کا مقتضی یہی ہے جو اوپر ذکر ہوا، کہ واو برائے جمع اور صیغہ جمع کا لحاظ رہے ہاں سیاق کلام اور انداز بیان کا تقاضا یہ ہے کہ یہاں ان کا حقیقی معنی متروک ہے اس لئے فریضہ زکوۃ سے عہدہ برآ ہونے کے لئے سب کو اور کم از کم ہر صنف کے تین افراد کو دینا ضروری نہیں کسی ایک مصرف میں دینے سے زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے۔

دلیل: صاحب اصول الشاشیؒ نے کہا ہے کہ ذکر مصارف واصناف والی آیت سب کو دینے کے وجوب کے لئے نہیں بلکہ غیر مستحقین منافقین کی للچائی نظروں کو پھیرنے اور ان کی بے جا امیدوں کو ختم کرنے کے لئے نازل ہوئی ہے کہ صدقات مطلب پرست کھوٹے، منافقین کے لئے نہیں بلکہ ان مصارف ثمانیہ کے لئے ہے، اسپر قرینہ سابقہ آیت ۵۸ ہے جس میں ذکر ہے ان بد باطن منافقین میں سے بعض (ابوالجواظ) آپ ﷺ پر صدقات کی تقسیم میں طعنہ زنی اور عیب جوئی کرتے ہیں چنانچہ ابوالجواظ نے کہہ دیا ''الا ترون الی صاحبکم یقسم صدقاتکم علی رعاۃ الغنم ویزعم انه یعدل'' (ابوالسعود) کیا تم اپنے ساتھی نبی ﷺ کی طرف نہیں دیکھتے کہ بکریوں کے چرواہوں (اہل مکہ) پر تمہارے صدقات تقسیم کرتے ہیں اور گمان کرتے ہیں کہ وہ تقسیم میں انصاف کر رہے ہیں اس کہنے کا مقصد وہ حسرت تھی کہ ہمیں نہ ملا اگر ان مطلب پرستوں کو مل جاتا تو پھر راضی خوشی رہتا نہیں ملا تو اب تلملا اور چلا رہا ہے حالانکہ اس کا باعث صرف ذاتی اغراض اور اپنی خواہشات ہیں اس کے بعد آیت ''انما الصدقات'' نازل فرما کر اللہ تعالی نے ان کی امیدیں منقطع اور توقعات ملیامیٹ کر دیں کہ یہ حقداروں کا حصہ ہے، لالچی منافقوں کا نہیں، جب یہ آیت مستحق مصارف کو بیان کر کے ان کی امیدوں کے قطع ودفع کے لئے ہے تو ذمہ سے عہدہ بر آ ہونا سب کو دینے پر موقوف نہیں۔

آیت کا پس منظر: یہ واقعہ فتح مکہ کے بعد غزوہ حنین کی غنیمت کی تقسیم کے وقت کا ہے جب حنین بھی فتح ہو گیا تو اب مال غنیمت کی تقسیم میں آنحضرت ﷺ نے اہل مکہ کی تالیف قلب یعنی انہیں اسلام وقرآن سے قریب تر کرنے کے لیے دیگر کی بنسبت کثیر عطا فرمایا تا کہ اور قریب ہو کر دوزخ کا دائمی ایندھن بننے سے بچ جائیں اور شکست وہزیمت کا زخم بھی جلد مندمل ہو کر شرکیہ نظریہ مضمحل ہو جائے اس پر ابوالجواظ منافق نے مذکورہ بالا گستاخانہ جملے کہے جس پر سرزنش الٰہی نازل ہوئی اور صاف کہہ دیا گیا کہ تمہارا اس میں حصہ نہیں۔

وَالرَّابِعُ قَدْ تُتْرَكُ الْحَقِيقَةُ بِدَلَالَةٍ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ مِثَالُهُ قَوْلُهُ تَعَالٰى فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ وَذٰلِكَ لِاَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى حَكِيمٌ وَالْكُفْرُ قَبِيحٌ وَالْحَكِيمُ لَا يَأْمُرُ بِهٖ فَيُتْرَكُ دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى الْاَمْرِ بِحِكْمَةِ الْاٰمِرِ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا إِذَا وَكَّلَ بِشِرَاءِ اللَّحْمِ فَإِنْ كَانَ مُسَافِرًا نَزَلَ عَلَى الطَّرِيقِ فَهُوَ عَلَى الْمَطْبُوخِ اَوْ عَلَى الْمَشْوِيِّ. وَإِنْ كَانَ صَاحِبُ مَنْزِلٍ فَهُوَ

عَلَى النَّبِيِّ وَمِنْ هٰذَا النَّوْعِ: يَمِيْنُ الْفَوْرِ مِثَالُهُ إِذَا قَالَ تَعَالَ تَغَدَّ مَعِيَ فَقَالَ وَاللّٰهِ لَا اَتَغَدّٰى يَنْصَرِفُ ذٰلِكَ إِلَى الْغَدَاءِ الْمَدْعُوِّ إِلَيْهِ حَتّٰى لَوْ تَغَدّٰى بَعْدَ ذٰلِكَ فِيْ مَنْزِلِهٖ مَعَهٗ اَوْ مَعَ غَيْرِهٖ فِيْ ذٰلِكَ الْيَوْمِ لَا يَحْنَثُ. وَكَذَا إِذَا قَامَتِ الْمَرْأَةُ تُرِيْدُ الْخُرُوْجَ فَقَالَ الزَّوْجُ إِنْ خَرَجْتِ فَاَنْتِ كَذَا كَانَ الْحُكْمُ مَقْصُوْرًا عَلَى الْحَالِ حَتّٰى لَوْ خَرَجَتْ بَعْدَ ذٰلِكَ لَا يَحْنَثُ.

''چوتھی وجہ کبھی حقیقت متکلم کی طرف سے دلالت کی وجہ سے چھوڑی جاتی ہے اس کی مثال فرمان الٰہی ہے ''سو جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے انکار کرے'' اور یہ ترک حقیقت کی مثال اس لئے ہے کہ اللہ تعالیٰ حکیم ذات ہے اور کفر قبیح ہے ظاہر ہے حکیم قبیح کا حکم نہیں دے سکتے، بس امر کی حکمت بالغہ کی وجہ سے لفظ کے حقیقی معنی کو چھوڑ دیا جائیگا۔ اسی بناء پر ہم نے کہا جب کسی نے گوشت خریدنے کے لئے وکیل بنایا پھر اگر وہ مسافر ہے راستے میں پڑاؤ ڈالا ہے تو یہ وکالت پکے ہوئے گوشت پر محمول ہوگی، یا بھنے ہوئے پر، اور اگر اپنے گھر میں مقیم ہے تو کچے پر، اسی قسم سے ہے یمین فور اس یمین فور کی مثال جب کسی نے کہا ''آیئے میرے ساتھ کھایئے اس نے کہا میں تیرے ساتھ صبح کا کھانا نہ کھاؤں گا۔ تو اسے اسی بلائے ہوئے کھانے کی طرف پھیرا جائے گا یہاں تک کہ اگر اس نے اس کے بعد اس کے گھر میں اسی کے ساتھ یا اس کے علاوہ کے ساتھ اسی دن کھایا تو حانث نہ ہوگا، اسی طرح جب عورت کھڑی ہوئی نکلنے کا ارادہ رکھتی ہے شوہر نے کہا اگر تو نکلی تو اس طرح ہے (مطلقہ ہے) تو حکم فی الحال پر بند ہوگا یہاں تک کہ اگر اس کے بعد نکلی تو حانث نہ ہوگا۔ یعنی وہ مطلقہ نہ ہوگی''۔

ترکیب وتحقیق: الرابع موصوف محذوف الامر یا الوجہ کی صفت ہو کر مبتدا ہے، جملہ فعلیہ اس کی خبر ہے، مثالہ مبتداء، قول مقولہ سے ملکر خبر، ذلک مبتدا الان بتاویل مفرد مجرور ظرف مستقر خبر، قلنا فاعل ومتعلق مقدم سے ملکر قول، اذا شرطیہ، وکل ہو ضمیر فاعل ومتعلق سے ملکر شرط فا جزائیہ، ان شرطیہ، مسافرا کان فعل ناقص کی خبر، کان ضمیر اسم اور خبر سے ملکر شرط نزل جملہ فعلیہ جزا، شرط جزا ملکر معطوف علیہ، فا جزائیہ، ہو مبتدا، جار مجرور معطوف علیہ معطوف ملکر ظرف مستقر خبر، جملہ اسمیہ معطوف معطوف علیہ معطوف ملکر اذا کی جزا، فان کان ــــــ کو جزاء اول اور فہو ــــــ کو جزا ثانی بھی کہہ سکتے ہیں، من ھذا النوع خبر مقدم، یمین الفور مبتدا مؤخر، جملہ اسمیہ خبر یہ مثالہ سے مبتداء، اذا شرطیہ، قال مقولہ سے ملکر معطوف علیہ، فقال واللہ ــــــ مقولہ سے ملکر معطوف، معطوف علیہ معطوف ملکر شرط، ینصرف ــــــ جزا، لوتغدی بعد ذلک ــــــ کی جزا لایحنث ہے، کذا خبر ہے، الحکم مبتدا محذوف کی، آگے جملہ شرطیہ ہے۔

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے ترک حقیقت کی چوتھی وجہ اس کی مثال اور تین تفریعات ذکر کی ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ بسا اوقات لفظ کلمہ کا حقیقی معنی متروک ہوتا ہے متکلم کی طرف سے دلالت کی وجہ سے کہ متکلم کی صفات وشان اور عطا واحسان اس پر دلالت کرتی ہیں کہ یہاں حقیقی معنی مراد نہیں اس کی عام فہم مثال میں ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ ماہر طبیب اور مخلص معالج

شوگر کے مریض سے کہے اور چینی کھاؤ مزید آم کھاؤ، اب کوئی نادان بیمار یہ سمجھے کہ واہ جی میرے معالج نے تو آم چینی کا حکم دے دیا ہے خوب کھانے لگے اور یہی مذکورہ الفاظ کا حقیقی معنی ہے لیکن ذرا بھی فکر ودانش کا حامل عامی آدمی بھی اسے اجازت وامر پر محمول کرنے کی بجائے ڈانٹ ڈپٹ اور ممانعت پر محمول کرے گا، یہی تقاضا ہے معالج کی خیر اخواہی اور مہارت کا، اسی کو صاحب کتاب نے ''دلالۃ من قبل المتکلم'' سے تعبیر وتحریر کیا ہے۔

متکلم کی دلالت کی وجہ سے ترک حقیقت کی مثال: سورۃ الکہف کی آیت ۲۹ میں ہے'' **فمن شاء فلیومن ومن شاء فلیکفر** '' سو جو چاہے مانے جو چاہے انکاری ہو یہ دونوں امر کے صیغے ہیں، دوسرے جملے کا حقیقی معنی ہے کہ اللہ تعالی نے کفر کا امر کیا، حالانکہ یہ بات طے شدہ ہے کہ اللہ تعالی تو حکیم ذات ہے بلکہ ساری کائنات میں جہاں کہیں عقل ودانش اور حکمت ودانائی کی رمق پائی جاتی ہے اسی کی پیدا کردہ اور عطا کردہ ہے، پھر یہ بھی مسلم ہے کہ ناشکری، کفر، حق کا انکار، گھٹیا چیزیں ہیں، تو حکیم ذات کیسے قبیح کا حکم دے سکتی ہے اس لئے ثابت ہوا کہ متکلم کی طرف سے دلالت ہے کہ یہاں حقیقی معنی امر اباحت وغیرہ نہیں بلکہ یہ امر تہدیدی ہے اور ڈانٹ ڈپٹ اور زجر وتوبیخ پر محمول ہے، حکمت امر کی بناء پر امر کا حقیقی معنی متروک ہے۔

پہلی تفریع: مصنفؒ کہتے ہیں قلنا اذا وکل بشراء اللحم ایک شخص نے دوسرے کو وکیل بناتے ہوئے کہا ''میرے لئے گوشت خریدو'' اب یہاں متکلم کی حالت پر منحصر ہوگا اگر یہ مسافر ہے تو پکے ہوئے شوربے والے پر یا بھنے ہوئے گوشت پر محمول ہوگا اس لئے کہ مسافر کے لئے عموماً کچا لے کر پکانا ممکن ومیسر نہیں ہوتا اگر مقیم ہے اپنے گھر میں ٹھہرا ہوا ہے تو پھر کچے پر محمول ہوگا۔

دوسری تفریع صاحب اصول الشاشی کہتے ہیں اور صاحب محبوب الحواشی لکھتے ہیں کہ ''یمین فور'' بھی اسی قبیل سے ہے کہ ایک شخص عجلت وجذبات میں کسی بات کی قسم اٹھالیتا ہے تو یہاں بھی حقیقی معنی (ہمشیہ کے لئے قسم کا وقوع) متروک ہوگا اس لیے کہ حالف نے جذبات عجلت میں یہ کہہ دیا اگرچہ مقصود ہمیشہ کے لئے ممانعت ورکاوٹ نہ تھی مثلاً دو شراکت داروں یا دو پڑوسیوں میں کچھ تلخی ہوئی یا ناراضگی ہوئی پھر ان میں سے ایک نے دوسرے کو اپنے ساتھ کھانے کے لئے بلایا ''**تعال تغد معی**'' آیئے میرے ساتھ صبح کا کھانا کھایئے وہ تو پہلے غصہ تھا فوراً کہا بخدا میں نہ کھاؤں گا اس کا حقیقی معنی تو یہی ہے کہ عموم واطلاق کی وجہ سے جب بھی کھائے تو حانث ہوجائے لیکن یمین فور کی وجہ سے یہ صرف اسی بلائے ہوئے کھانے پر محمول ہوگی، یہ کہنے والے کے بعد اگر اسی کھانے میں شریک ہوگیا تو حانث ہوگا اگر اس کے بعد اسی دن اس کے ساتھ یا دوسرے دن اس کے گھر میں یا کسی بھی جگہ کھایا تو حانث نہ ہوگا اس لئے کہ یہاں حقیقی عموم واطلاق متروک ہے، کیونکہ اس نے فرط جذبات وعجلت اور غصے میں کہہ دیا تو حقیقی معنی متروک۔

دوسری تفریع کی دوسری مثال: کذا اذا قامت المراۃ۔۔۔۔۔۔۔اس کا حکم بھی ''یمین فور'' کی طرح ہے صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک عورت گھر سے باہر جانے کے ارادے سے کھڑی ہوئی تو شوہر نے فوراً کہا اگر تو نکلی تو تجھے طلاق، تو یہ حکم بھی اسی حال پر بند ہوگا اگر اسی وقت نکلی تو طلاق ہوجائے گی اور اگر اس کے بعد نکلی تو حانث نہ ہوگا حالانکہ حقیقی معنی تو یہ ہے کہ ابھی نکلے

یا بعد میں طلاق ہو جائے گی لیکن متکلم کی طرف سے دلالت کی بناء پر حقیقت متروک ہے۔

یمین فور کی وجہ تسمیہ: یمین کا معنی قسم ہے اس کی جمع ایمان آتی ہے ارشاد ہے " **ولا تنقضوا الایمان بعد توکیدھا**" (نحل ۹۱) پختگی کے بعد بلا وجہ قسمیں مت توڑو، فور تفور الماء وفارت القدر سے مشتق ہے، ابلنا، پھوٹنا، جوش مارنا، حالف سے غصہ کی حالت میں یہ قسم صادر ہوتی ہے اس لئے اسے یمین فور کہتے ہیں سورہ ملک میں ہے " **وھی تفور**"

وَالْخَامِسُ قَدْ تُتْرَكُ الْحَقِيْقَةُ بِدَلَالَةِ مَحَلِّ الْكَلَامِ بِاَنْ كَانَ الْمَحَلُّ لَا يَقْبَلُ حَقِيْقَةَ اللَّفْظِ وَمِثَالُهُ اِنْعِقَادُ نِكَاحِ الْحُرَّةِ بِلَفْظِ الْبَيْعِ وَالْهِبَةِ وَالتَّمْلِيْكِ وَالصَّدَقَةِ وَقَوْلُهُ لِعَبْدِهٖ وَهُوَ مَعْرُوْفُ النَّسَبِ مِنْ غَيْرِهٖ هٰذَا اِبْنِيْ وَكَذَا اِذَا قَالَ لِعَبْدِهٖ وَهُوَ اَكْبَرُ سِنًّا مِنَ الْمَوْلٰى هٰذَا اِبْنِيْ كَانَ مَجَازًا عَنِ الْعِتْقِ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ خِلَافًا لَهُمَا بِنَاءً عَلٰى مَا ذَكَرْنَا اَنَّ الْمَجَازَ خَلَفٌ عَنِ الْحَقِيْقَةِ فِيْ حَقِّ اللَّفْظِ عِنْدَهٗ وَفِيْ حَقِّ الْحُكْمِ عِنْدَهُمَا .

" پانچویں وجہ کبھی حقیقت متروک ہوتی ہے محل کلام کی دلالت کی وجہ سے بایں صورت کہ محل لفظ کے حقیقی معنی کو قبول کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا اس کی مثال لفظ بیع ہبہ تملیک صدقہ سے آزاد عورت کا نکاح منعقد ہونا، اور اس مولی کا اپنے غلام سے کہنا اس حال میں کہ وہ مشہور نسب والا ہے اس کے علاوہ سے " یہ میرا بیٹا ہے" اور اسی طرح اپنے سے عمر میں بڑے غلام سے کہا یہ میرا بیٹا ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ آزادی سے مجاز ہوگا صاحبین کا اختلاف ہے اس اختلاف کی بناء پر جو ہم نے فصل میں ذکر کیا کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے، تلفظ کے حق میں امام صاحبؒ کے نزدیک اور حکم کے حق میں صاحبینؒ کے نزدیک "۔

ترکیب: الخامس الوجہ یا الامر موصوف محذوف سے ملکر مبتداء، جملہ فعلیہ خبر، بان کان المحل۔۔۔۔۔ میں یہ ان مخفف من المثقل ہے، اس کا اسم ضمیر اور خبر کان سے جملہ فعلیہ ہے، پھر بتاویل مفرد مجرور ہو کر تترک مجہول کا متعلق ہے، لا یقبل۔۔۔۔ جملہ فعلیہ کان فعل ناقص کی خبر ہے، مثالہ، مبتدا، انعقاد مصدر مضاف الیہ اور متعلق ومعطوف سے ملکر خبر، مبتدا خبر ملکر جملہ اسمیہ خبر یہ قول مصدر مضاف، ہ ضمیر مضاف الیہ، فاعل لعبدہ متعلق مصدر کے، قول مضاف الیہ فاعل و متعلق سے ملکر قول، ہذا ابنی جملہ اسمیہ خبر یہ مقولہ، قول مقولہ ملکر انعقاد پر معطوف، ہو معروف النسب من غیرہ جملہ اسمیہ حالیہ معترضہ، کان مجازا۔۔۔۔ جملہ فعلیہ اذا شرطیہ کی جزا ہے، خلافا خالف فعل محذوف کا مفعول مطلق ہے، بناء مصدر متعلق سے ملکر خالف کا مفعول لہ ہے عن الحقیقۃ خلف مصدر کا متعلق اول ہے فی حق اللفظ فی حق الحکم معطوف سے ملکر متعلق ثانی، عندہ، عندہما معطوف سے ملکر خلف مصدر کا مفعول فیہ، ان اسم وخبر سے ملکر تاویل مفرد ہو کر ذکرنا کا مفعول، یاد رہے آخری معطوفین میں حرف عطف ایک ہے، معطوف علیہ معطوف دو دو ہیں۔

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے ترک حقیقت کی پانچویں وجہ اور اس کی تین مثالیں ذکر کی ہیں۔

دلالت محل کلام کی وضاحت ومثال حقیقی معنی کے منطبق ہونے اور سچا آنے سے مانع ہو، حقیقی معنی کو قبول نہ کر سکے، جیسے ایک آزاد عورت خود کہے یا اس کا باختیار ولی کہے میں نے تجھے بیچا "بعتک"، تو ظاہر ہے محل کلام وہ آزاد عورت بیع شراء اور خرید وفروخت کا محل نہیں تو حقیقی معنی بیچنا یہاں متحقق نہ ہوگا اب یہ محل (آزاد عورت) دلالت کر رہا ہے کہ حقیقی معنی متروک ہے بلکہ اس کا دوسرا معنی نکاح مراد ہے کہ میں نے تجھ سے نکاح کیا اب اس کے حقیقی معنی کی وجہ سے ملک رقبہ حاصل نہ ہوگی، بلکہ ملک متعہ اور حق انتفاع حاصل ہوگا یہ حاصل ہے محل کلام کے دلالت کرنے کا کہ اس کی وجہ سے حقیقی معنی متروک ہوتا ہے "وهبتک ملکتک صدقتک" کہنے کی صورت میں بھی یہی حکم ہوگا حقیقت ہبہ تملیک صدقہ مراد نہ ہوگا۔

دوسری مثال: ایک مولی نے اپنے غلام سے کہا "هذا ابنی" یہ میرا بیٹا ہے جبکہ حقیقت حال یہ ہے کہ اس غلام کا اس مولی کے علاوہ سے نسب مشہور ہے سب کو معلوم ہے کہ یہ فلاں کا بیٹا ہے دوسری صورت یہ ہے کہ مولی نے "هذا ابنی" کہہ دیا لیکن وہ عمر میں اس سے بڑا ہے بہر دو صورت ہذا ابنی کہا جبکہ محل معروف النسب یا طویل العمر ہونے کی وجہ سے اس جملے کے حقیقی معنی بنوت اور بیٹا ہونے کو قبول نہیں کرتا تو اس دلالت وممانعت کی وجہ سے دوسرا معنی حریت والا لیا جائے گا کہ یہ غلام آزاد ہو چکے، جیسے عام ضابطہ ہے کہ قریبی رشتہ دار کا مالک ہوتے ہی وہ آزاد ہو جاتا ہے، یہاں پر حقیقی معنی ممنوع ومتروک ہونے کی وجہ سے آزادی مراد لیں گے تاکہ عاقل بالغ ذی شعور کا کلام لغو نہ ہو "خلافا لهما" یہاں سے مصنف نے چوتھی فصل میں گذرے ہوئے اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے غلام کے معروف النسب یا اکبر سنا ہونے کی وجہ سے هذا ابنی کا حقیقی معنی سچا نہیں آتا تو محل کلام کی دلالت کی وجہ سے دوسرا معنی حریت والا مراد لیا، یہ تفصیل امام ابوحنیفہؒ کے مسلک وقول کی وجہ سے ہے کہ وہ مجاز کو تلفظ کے حق میں خلیفہ کہتے ہیں جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک زیر بحث دونوں صورتوں میں کلام لغو ہوگا اس لئے کہ وہ مجاز کو حکم کے حق میں خلیفہ کہتے ہیں اس لئے ان کے نزدیک کلام باطل ولغو ہے۔ یہ اختلاف اقوال اسی سابقہ فصل رابع میں مذکورہ اختلاف کی بناء پر ہے، وجوہات خمسہ پوری ہوئیں الحمدللہ۔

تمرینی سوالات: س: ترک حقیقت کی وجوہات خمسہ کتنی اور کونسی ہیں؟

س: دلالۃ العرف کے معتبر ہونے کی دلیل اور مثال کیا ہے؟

س: رقیق، مدبّر، ام ولد، مکاتب اور معتق البعض کیا ہیں؟

س: دلالۃ نفس الکلام اور دلالۃ سیاق الکلام کی ایک ایک مثال ذکر کیجئے!

س: مثاله انعقاد نکاح الحرّة بلفظ البیع سے فصل تک اعراب لگائیں!

۹۔ فَصْلٌ فِیْ مُتَعَلَّقَاتِ النُّصُوْصِ: نویں فصل نصوص کے متعلقات اربعہ کے بیان میں ہے۔

نَعْنِیْ بِهَا عِبَارَةَ النَّصِّ وَإِشَارَتَهُ وَدَلَالَتَهُ وَاقْتِضَائَهُ فَاَمَّا عِبَارَةُ النَّصِّ فَهُوَ مَا سِیْقَ الْكَلَامُ لِاَجْلِهٖ وَاُرِیْدَ بِهٖ قَصْدًا، وَاَمَّا إِشَارَةُ النَّصِّ فَهِیَ مَا ثَبَتَ بِنَظْمِ النَّصِّ مِنْ غَیْرِ زِیَادَةٍ وَهُوَ غَیْرُ ظَاهِرٍ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ

وَلَا سِيقَ الْكَلَامُ لِأَجْلِهِ. مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ الآية، فَإِنَّهُ سِيقَ لِبَيَانِ اسْتِحْقَاقِ الْغَنِيمَةِ، فَصَارَ نَصًّا فِي ذٰلِكَ، وَقَدْ ثَبَتَ فَقْرُهُمْ بِنَظْمِ النَّصِّ، فَكَانَ إِشَارَةً إِلَى أَنَّ اسْتِيلَاءَ الْكَافِرِ عَلَى مَالِ الْمُسْلِمِ سَبَبٌ لِثُبُوتِ الْمِلْكِ لِلْكَافِرِ إِذْ لَوْ كَانَتِ الْأَمْوَالُ بَاقِيَةً عَلَى مِلْكِهِمْ لَا يَثْبُتُ فَقْرُهُمْ، وَيُخْرَجُ مِنْهُ الْحُكْمُ فِي مَسْأَلَةِ الْاِسْتِيلَاءِ وَحُكْمُ ثُبُوتِ الْمِلْكِ لِلتَّاجِرِ بِالشِّرَاءِ مِنْهُمْ وَتَصَرُّفَاتِهِ مِنَ الْبَيْعِ وَالْهِبَةِ وَالْإِعْتَاقِ، وَحُكْمُ ثُبُوتِ الْاِسْتِغْنَامِ وَثُبُوتِ الْمِلْكِ لِلْغَازِي وَعَجْزُ الْمَالِكِ عَنْ اِنْتِزَاعِهِ مِنْ يَدِهِ وَتَفْرِيْعَاتِهِ.

''اس سے ہم عبارۃ النص اشارۃ النص دلالۃ النص اقتضاء النص مراد لیتے ہیں، پھر بہر حال عبارۃ النص سو وہ ہے جس کے لئے کلام لایا گیا ہو اور مقصودی طور پر اس سے بعد ہو بہر حال اشارۃ النص سو وہ ہے جو کسی زیادتی کے بغیر نص کے الفاظ سے ثابت ہو ہر اعتبار سے ظاہر نہ ہو اور نہ ہی اس کی وجہ سے کلام لایا گیا ہو، اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ''وہ مال فی اور غنیمت ہجرت کرنے والے ان فقراء کے لئے جو اپنے در و دیوار اور دیار سے نکالے گئے'' یہ پوری آیت، اس لئے تحقیق یہ کلام غنیمت کے حقداروں کے لئے لایا گیا ہے، سو اس میں عبارۃ النص ہوا، اور تحقیق ان مہاجرین کا فقر ثابت ہوا نص کے الفاظ سے، تو یہ اشارۃ النص ہوا، اس بات کی طرف کہ کافر کا مسلمان کے مال پر غلبہ پانا اور قبضہ کرنا کافر کے لئے ملکیت کے ثبوت کا سبب ہے، اس لئے کہ اگر مال ان مہاجرین کی ملکیت میں باقی رہتے تو ان کا فقر ثابت نہ ہوتا، اور اس سے نکالا جائے گا حکم غلبہ پانے کے مسئلے میں اور ان سے خریدنے والے تاجر کی ملکیت کا ثبوت اور اس کے مالکانہ تصرفات بیچنا، ہبہ کرنا، آزاد کرنا اور مال غنیمت بنانے کا ثبوت اور مجاہد کے لئے ملکیت کا ثبوت اور مجاہد کے قبضے سے چھیننے میں مالک کا عاجز ہونا اور اس کی جزئیات وتفریعات''

ترکیب و تحقیق: نعنی نعل بفاعل، بہا متعلق، عبارۃ النص معطوفات سے ملکر مفعول اما تفصیلیہ، عبارۃ النص مبتدا قائم مقام شرط، فا جزائیہ جملہ اسمیہ جزاء، ارید ماضی مجہول کا عطف سیق ماضی مجہول پر ہے، ولا سیق الکلام لاجلہ یہاں لا عاطفہ بنائیں تو ماقبل معطوف علیہ اس جیسا نہیں من غیر زیادۃ سے منفی جملہ اقتباس کر لیں تو عبارت وعطف درست ہو سکتا ہے ای فہی ما ثبت بنظم النص ولا یزاد علیہ شی ولا سیق الکلام لاجلہ اس میں تکلیف بعید ہے، اگر لا نافیہ بنائیں تو پھر اشکال ہوگا کہ ماضی پر لا آنے کی صورت میں تکرار لا ضروری ہے جیسے فلا صدق ولا صلی (القیامۃ) میں ہے لا عاطفہ بنائیں تو معطوف علیہ سے مطابقت نہیں، لا نافیہ بنائیں تو لا کے ضابطہ کے منافی ہے، اگر لا کی بجائے ما نافیہ ہو تو ترکیب معنی اور مفہوم ہر اعتبار سے کوئی اشکال نہیں ہذا ما بدا لی واللہ اعلم۔ وہو غیر ظاہر جملہ حالیہ ہے الایۃ اقرأ یا خذ فعل امر محذوف کا مفعول ہے، مرفوع پڑھیں تو ہذہ یا تلک مبتدا محذوف کی خبر ہے۔

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے چار قسموں کے نام، پہلی دو کی تعریف ومثال اور تفریع ذکر کی ہے، تقسیمات اربعہ میں پہلی تقسیم لفظ کی وضع کے اعتبار سے ہے، خاص، عام، مشترک، مؤول، دوسری تقسیم استعمال کے اعتبار سے، حقیقت، مجاز، صریح،

کنایہ، تیسری تقسیم ظہور وخفا کے اعتبار سے، ظاہر، نص، مفسر، محکم، پھر خفا کے اعتبار سے اس کی ضدیں خفی، مشکل، مجمل، متشابہ۔
چوتھی تقسیم استدلال کے اعتبار سے عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص، اقتضاء النص۔ بعض شراحؒ ومصنفینؒ نے خفا کے اعتبار سے الگ تقسیم شمار کر کے تقسیمات خمسہ بھی کہا ہے، مجموعہ بہر دو صورت بیس اقسام ہی ہیں۔ نتیجہ یہ ہے کہ وضع واستعمال، ظہور وخفا اور استدلال کے اعتبار سے بیس اقسام ہیں جن میں سے آخری چار کا زیر بحث فصل میں ذکر ہے۔

وجہ حصر: ان چاروں کے درمیان وجہ حصر یہ ہے استدلال کرنے والا اور حجت پکڑنے والا لفظ سے دلیل پیش کرے گا یا معنی سے؟ اگر اول ہے تو پھر دو صورتیں ہیں وہ لفظ قصداً اسی کے لئے لایا گیا ہے یا نہیں اگر اول ہے یعنی قصد الفظ اسی کے لئے لایا گیا ہے تو عبارۃ النص ہے اگر ثانی ہے تو اشارہ النص ہے، اور اگر دلیل پکڑنے والا معنی سے استدلال کرتا ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں وہ معنی فکر واجتہاد کے بغیر اس سے سمجھ آئے گا یا نہیں؟ اگر اول ہے تو دلالۃ النص ہے، اگر ثانی ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں اس معنی پر لفظ کی صحت عقلا یا شرعا موقوف ہوگی یا نہیں؟ اگر اول ہے تو اقتضاء النص ہے اگر ثانی ہے، تو استدلال فاسد ہے جو تمسکات ضعیفہ کے عنوان سے انتیسویں فصل میں آئیں گے۔ نص سے مراد ''المراد بالنص هنا هو اللفظ الذى يفهم منه المعنى ''نص سے یہاں مراد وہ لفظ ہے جس سے مفہوم وحکم سمجھا جاتا ہے'' المراد من العبارة صيغة اللفظ'' عبارت سے مراد وہ شکل وصیغہ ہے جو حروف کے ملانے سے تیار ہوئی۔

عبارۃ النص کی تعریف: عبارة النص: هو حكم سيق الكلام لاجله واريد به قصدا وهو ظاهر من كل وجه'' عبارۃ النص وہ حکم ہے، جس کے لئے کلام لایا گیا ہو قصدا وہی مراد ہو اور وہ ہر اعتبار سے ظاہر ہو'' تین قیود ہوئیں کلام اسی کے لئے لایا گیا ہو، قصدا مراد ہو، عبارت سے مراد مکمل واضح اور ظاہر ہو۔

حکم: یہ قطعیت کا فائدہ دیتا ہے یعنی عبارۃ النص سے ثابت شدہ چیز قطعی ہوتی ہے۔

اشارۃ النص کی تعریف: اشارة النص:'' هو حكم ثبت من نظم النص من غير زيادة وما سيق الكلام لاجله'' اشارۃ النص وہ حکم ہے جو کسی قسم کی تقدیر وزیادتی کے بغیر کلام کے ضمن میں الفاظ سے ثابت ہو اور کلام اس کے لئے نہ لایا گیا ہو اس میں بھی تین قیود ہیں: کلام اس کے لئے نہ لایا گیا ہو، کچھ زیادتی یعنی اقتضاء النص کی طرح عبارت مقدر نہ ہو، ضمنا ثابت ہو صراحتہ ظاہر نہ ہو۔

حکم: اس سے بھی قطعی طور پر حکم ثابت ہوتا ہے، ہاں جب دونوں میں تعارض ہو تو عبارۃ النص کو ترجیح ہوگی، ان دونوں میں فرق مثال سے سمجھئے ایک شخص نے ایک پہاڑ کو دیکھنے کا قصد کیا پھر اس کے لئے اس نے نظر اٹھائی اور سیدھا بلندی کی طرف دیکھنے لگا تو پہاڑ دکھ گیا اس کے ساتھ دیگر درخت وغیرہ بھی نظر پڑی تو پہاڑ کو دیکھنا عبارۃ النص کی مثل ہے کہ یہی مقصود تھا اور اسی کے لئے نظر اٹھائی دیگر چیزوں کا دیکھنا اشارۃ النص کی مثل ہے کہ ضمنا نظر آئے قصداً ان کے لئے نظر نہیں اٹھائی۔

دونوں کی مثال: غزوہ بنو قریظہ میں ملنے والے مال سے خمس کے متعلق یہ امر زیر غور آیا یہ کس کے لئے ہے تو اس مقصد اور

اس کے مصرف کے لئے آیت کریمہ نازل ہوئی۔ "للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم" (حشر ۸) کہ یہ مال ہجرت کرنے والے اور اپنا گھر بار چھوڑنے والوں کے لئے ہے جو ضرورت مند ہیں، یاد رہے کہ یہ خمس کے مصارف ہیں اس سے پہلے مزید چار کا ذکر بھی آنحضرت ﷺ کے قرابت دار و یتیم مساکین مسافر فقراء مہاجر، اس آیت سے ثابت ہے، مہاجر فقراء خمس کا مصرف اور اس کے مستحق ہیں، اسی کے لئے کلام لایا گیا، قصداً یہی مراد ہے، تو یہ عبارۃ النص سے استدلال ہوا۔ یہی الفاظ بلا کسی کمی زیادتی اور تقدیر و حذف کے دلیل ہیں اس بات کی کہ ان کی ملکیت میں جو اموال یا مال مکہ میں تھے اب ان کی ملکیت نہ رہے اسی لئے تو انہیں فقراء کہا گیا یہ دوسری بات یعنی ان کے لئے فقر کا ثابت ہونا اشارۃ النص سے ہے کیونکہ اگر وہ ان کی ملکیت میں ہوں تو انہیں فقیر کہنا درست نہ ہوتا پھر یہ بھی ثابت ہوا کہ کافر نے اگر مسلمان مہاجرین کے مال پر قبضہ کیا تو یہ قبضہ کرنا، غلبہ پانا سبب ہے کافر کے لئے مسلمان مہاجرین کے مال کی ملکیت کا اور مسلمان مہاجرین کی ملکیت نہ رہنے کا، اس لئے کہ اگر مال مہاجرین کی ملک رہے تو ان کا فقر ثابت نہ ہو تو ان کے فقر کے ثبوت کے لئے کفار کے لئے ملک کا ثبوت لازم ہوا فکان اشارۃ سے اسی کی طرف اشارہ ہے فقراء کے استحقاق کا ثبوت عبارۃ النص سے اور فقرا کا ثبوت اشارۃ النص سے ہے۔

تفریع: آخر میں مصنفؒ نے اشارۃ النص سے ثابت شدہ مسئلہ پر تفریعات کا ذکر کیا کہ مہاجرین کی ملکیت ختم اور فقر ثابت ہو چکا، تو دوسری طرف غلبہ پانے کی صورت میں اس پر کفار کی ملکیت ثابت ہوگی، اسی طرح ان سے کسی تاجر نے مہاجرین کا متروکہ مال خرید لیا تو وہ مالک ہوگا اس لئے کہ جب کفار کے لئے ملک ثابت ہو چکی تو ان سے خریدار کی ملک بھی ثابت ہوگی اسی سے ثابت ہوگا کہ تاجر کے تصرفات بیع ہبہ اعتاق وغیرہ درست ہوں گے پھر اگر مسلمان مجاہدین نے ان کفار پر حملہ کیا اور ان کے اموال کو مال غنیمت بنایا تو اس میں مجاہدین کا ملک ثابت ہوگا اور سابقہ مالک جو ہجرت کر گیا تھا یہ ان سے واپس لینے سے عاجز ہوگا یعنی اسے نہ ملے گا اور نہ ہی وہ لے سکے گا یاد رہے کہ یہ حکم مال غنیمت کی تقسیم کے بعد کا ہے کہ مال مجاہدین میں تقسیم ہو چکا ہے اب ہجرت کرنے والا سابقہ مالک نہ لے سکے گا، اگر مال غنیمت جمع ہوا اور تقسیم سے پہلے کسی مہاجر نے اپنا مال پہچان لیا کہ یہ میرا ہے تو پھر وہ لے سکے گا۔

وتفريعاته کا مطلب یہ ہے کہ تقسیم کے بعد جو حصہ جس مجاہد کے ہاتھ و قبضہ میں آیا اب وہ اسے خود استعمال کر سکتا ہے مثلاً اگر اس میں کوئی باندی ہے تو اس سے وطی کر سکتا ہے، بیچ سکتا ہے، آزاد کر سکتا ہے وغیرہ۔

فائدہ: للفقراء المهاجرين کو ترکیب میں مقولہ لکھا گیا ہے اور یہاں اس کی یہی ترکیب ہے، قرآن کریم میں علامہ محلیؒ نے اسے اعجبوا فعل محذوف کے متعلق کیا ہے جبکہ دیگر نے اسے سابقہ آیت میں موجود لذی القربیٰ سے بدل بنایا ہے اور حرف عطف کے بغیر معطوف بھی قرار دیا ہے کہ لذی القربی سے بدل یا معطوف ہے مفہوم کے اعتبار سے یہ دونوں ترکیبیں معقول ہیں، حذف والی ترکیب میں بعد ہے عطف بلا حرف عطف کی مثال مقامات کے ۳ مقامہ میں ہے تباله من خادع مماذق اصفر ذی وجهين كالمنافق. مما

ذق، اصفر حرف عطف کے بغیر خادع پر معطوف ہیں خادع میں موصوف بننے کی صلاحیت نہ ہونے کی وجہ سے صفت نہیں بنا سکتے بدل میں صرف ثانی مقصود ہوتا ہے حالانکہ یہاں دونوں مقصود ہیں اس لئے عطف والی ترکیب راجح ہونی چاہیے۔ راقم

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهُ تَعَالٰى :اُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلٰى قَوْلِهٖ تَعَالٰى ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ، فَالْإِمْسَاكُ فِيْ اَوَّلِ الصُّبْحِ يَتَحَقَّقُ مَعَ الْجَنَابَةِ، لِاَنَّ مِنْ ضَرُوْرَةِ حَلِّ الْمُبَاشَرَةِ إِلَى الصُّبْحِ اَنْ يَكُوْنَ الْجُزْءُ الْاَوَّلُ مِنَ النَّهَارِ مَعَ وُجُوْدِ الْجَنَابَةِ، وَالْإِمْسَاكُ فِيْ ذٰلِكَ الْجُزْءِ صَوْمٌ اُمِرَ الْعَبْدُ بِإِتْمَامِهٖ، فَكَانَ هٰذَا إِشَارَةٌ إِلٰى اَنَّ الْجَنَابَةَ لَا تُنَافِي الصَّوْمَ ،وَلَزِمَ مِنْ ذٰلِكَ اَنَّ الْمَضْمَضَةَ وَالْاِسْتِنْشَاقَ لَا يُنَافِيْ بَقَاءَ الصَّوْمِ، وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ اَنَّ مَنْ ذَاقَ شَيْئًا بِفَمِهٖ لَمْ يَفْسُدْ صَوْمُهٗ فَإِنَّهٗ لَوْ كَانَ الْمَاءُ مَالِحًا يَجِدُ طَعْمَهٗ عِنْدَ الْمَضْمَضَةِ لَا يَفْسُدُ بِهِ الصَّوْمُ ،وَعُلِمَ مِنْهُ حُكْمُ الْاِحْتِلَامِ وَالْاِحْتِجَامِ وَالْاِدِّهَانِ لِاَنَّ الْكِتَابَ لَمَّا سَمَّى الْإِمْسَاكَ اللَّازِمَ بِوَاسِطَةِ الْاِنْتِهَاءِ عَنِ الْاَشْيَاءِ الثَّلَاثَةِ الْمَذْكُوْرَةِ فِيْ اَوَّلِ الصُّبْحِ صَوْمًا عُلِمَ اَنَّ رُكْنَ الصَّوْمِ يَتِمُّ بِالْاِنْتِهَاءِ عَنِ الْاَشْيَاءِ الثَّلَاثَةِ .وَعَلٰى هٰذَا يُخَرَّجُ الْحُكْمُ فِيْ مَسْاَلَةِ التَّبْيِيْتِ فَإِنَّ قَصْدَ الْإِتْيَانِ بِالْمَاْمُوْرِ بِهٖ إِنَّمَا يَلْزَمُهٗ عِنْدَ تَوَجُّهِ الْاَمْرِ ،وَالْاَمْرُ إِنَّمَا يَتَوَجَّهُ بَعْدَ الْجُزْءِ الْاَوَّلِ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ .

''اسی طرح اللہ تعالی کا فرمان ہے'' حلال کیا گیا تمہارے لئے جماع رمضان کی راتوں میں اللہ تعالی کے فرمان پھر تم پورا کرو روزوں کو رات تک'' سو رکنا صبح کے ابتدائی مرحلے میں جنابت کے ساتھ متحقق ہوگا، اس لئے کہ صبح تک مباشرت کے حلال ہونے کی ضرورت میں سے ہے کہ دن کا پہلا حصہ جنابت کے ساتھ ہو اور رکنا مفطرات ثلثہ سے اس پہلے حصے میں روزہ ہے جس کے پورا کرنے کا بندے کو حکم دیا گیا ہے، سو یہ اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ جنابت روزے کے منافی نہیں اور لازما اس سے ثابت ہوا کہ کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا روزے کے صحیح رہنے کے منافی نہیں، اسی سے متفرع ہوگا یہ مسئلہ کہ جس نے منہ سے کچھ چکھ لیا اس کا روزہ فاسد نہ ہوگا، اس لئے تحقیق شان یہ ہے کہ اگر نمکین پانی ہو تو غسل میں کلی کرنے والا اس کا ذائقہ پائے گا اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا اور اسی تفریع سے معلوم ہوا احتلام، پچھنے لگوائی اور تیل لگانے کا حکم اس لئے کہ کتاب اللہ نے جب صاف بیان کر دیا رکنا جو لازم آیا ہے انتہاء لیل کے واسطے سے مذکورہ تینوں چیزوں سے صبح کے ابتدائی حصے میں روزے کے طور پر، سو معلوم ہوا کہ تین چیزوں سے رکنے سے روزے کا رکن پورا ہوتا ہے، اور اسی نص کی بناء پر رات سے نیت کرنے کا حکم نکالا جائیگا اس لئے تحقیق مامور بہ کو بجالانے کی قید امر کے متوجہ ہوتے وقت لازم ہوتی ہے امر متوجہ ہوتا ہے پہلے جز کے بعد اللہ تعالی کے فرمان کی وجہ سے پھر تم پورا کرو روزوں کو رات تک''

ترکیب وتحقیق: کذلک ظرف مستقر خبر مقدم، قولہ مصدر مقولہ سے ملکر مبتدا موخر، جملہ اسمیہ خبریہ، الی قولہ تعالی مقولہ سے ملکر مجرور متعلق پہلے قول مصدر کے۔ فاتفصیلیہ الامساک مصدر متعلق سے ملکر مبتدا، یتحقق جملہ فعلیہ خبر، من ضرورۃ ظرف مستقر ان مشبہ بالفعل کی خبر مقدم، ان یکون جملہ فعلیہ تاویل مصدر ہوکر اسم موخر، واو استینافیہ فانتیجیہ، ہذا فعل ناقص کان کا اسم، اشارۃ مثل اقامۃ مصدر متعلق سے ملکر خبر جملہ فعلیہ خبریہ۔ لزم فعل، من ذلک متعلق مقدم ان مشبہ بالفعل اسم وخبر سے ملکر تاویل مصدر ہوکر فاعل موخر جملہ فعلیہ خبریہ، یتفرع فعل منہ متعلق مقدم ان مشبہ بالفعل، من موصول صلہ سے ملکر اسم، لم یفسد صومہ جملہ فعلیہ خبر، ان اسم وخبر سے ملکر تاویل مفرد ہوکر فاعل موخر جملہ فعلیہ خبریہ فانہ فاتعلیلیہ، ہ ضمیر ان کا اسم، لوشرطیہ، کان اسم وخبر سے ملکر شرط، یجد جزا اول، لایفسد جزا ثانی، جملہ شرطیہ مشبہ بالفعل کی خبر جملہ تعلیلیہ، علم ماضی مجہول، منہ متعلق اول مقدم، حکم نائب فاعل، لام جارہ، انّ مشبہ بالفعل، الکتاب اسم، اور جملہ شرطیہ خبر سے ملکر بتاویل مفرد لام کا مجرور ظرف لغو متعلق ثانی علم کا، صوما الامساک مفعول سے تمیز ہے، علی ہذا مضارع مجہول کا متعلق مقدم ہے، انما یلزم جملہ فعلیہ، انّ مشبہ بالفعل کی خبر ہے، انما یتوجہ جملہ فعلیہ الامر مبتداء کی خبر ہے۔

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے دوسری مثال، اس پر تفریع اور مسئلہ نیت کی تخریج ذکر کی ہے۔ سورۃ البقرۃ آیت ۱۸۷ میں ارشاد الٰہی ہے ''**احل لکم لیلۃ الصیام الرفث الی نسائکم** .... **اتموا الصیام الی اللیل**'' احکام صیام کے بیان میں اس آیت کے اندر اللہ تعالی نے بشمول دیگر امور کے رمضان المبارک کی راتوں میں تین چیزیں جماع، کھانا، پینا ذکر کی ہیں اوران کی اجازت دی ہے، انہیں مفطرات ثلثہ کہتے ہیں ''**حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر**'' میں انتہاء کا بیان ہے کہ صبح صادق تک اجازت ان کی ہے یہ آیت اس لئے نازل ہوئی اور لائی گئی کہ رمضان کی راتوں میں مفطرات ثلثہ کی اجازت ہے ان تین چیزوں کی اباحت کا ثبوت عبارۃ النص سے ہوا کہ آیت اسی کے لئے لائی گئی ہے۔ مصنفؒ کہتے ہیں اسی آیت سے دوسری بات یہ ثابت ہوئی کہ جنابت (غسل واجب ہونا) روزے کے منافی نہیں اگر روزہ جنابت کی حالت میں شروع ہوا یا روزے کی حالت میں احتلام کی صورت میں جنابت لاحق ہوئی تو اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا، جنابت کا روزے کے منافی نہ ہونا یہ اشارۃ النص سے ثابت ہوا۔

دلیل: فالامساک سے مصنفؒ نے تفصیل ودلیل بیان کی ہے کہ رات کے آخر تک جماع کی اجازت واباحت اور صبح سے غروب تک اتمام صوم کا حکم ہے اور ظاہر ہے کہ رات کی انتہاء اور صبح کے درمیان اتنا وقت نہیں کہ جنبی غسل کر سکے تو جماع کی اجازت روزے کے اتمام کا حکم پھر انتہاء وابتدا میں وقت نہ ہونا دلیل ہے کہ روزہ جنابت کے ساتھ ہوسکتا ہے۔ **فکان ھذا اشارۃ الی ان الجنابۃ لا تنافی الصوم** میں یہی نتیجہ مذکور ہے۔ **لزم من ذلک** سے یہ جزئیہ بیان کیا کہ جب جنابت روزے کے منافی نہیں تو پھر روزے کی حالت میں کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا بھی روزے کے صحیح رہنے کے منافی نہیں، اس لئے کہ یہ دونوں غسل جنابت کے لئے فرض ہیں، جو جنبی روزے کی حالت میں غسل کرے گا تو کلی کرے گا اور ناک میں پانی

ڈالنا بھی ضروری ہے تو ثابت ہوا بقاء صوم کے یہ منافی نہیں اتنی وضاحت ضرور یاد رہے کہ روزے کی حالت میں غسل کرنے والا وضو کی طرح کلی کرے گا اور ناک میں پانی ڈالے گا مبالغہ نہ کرے گا جیسے عام حالت میں ہوتا ہے کہ خوب غرغرہ کیا جاتا ہے اور ناک کی نرم ہڈی تک پانی چڑھایا جاتا ہے، ویتفرع منہ۔۔۔۔۔۔۔: سے اور جزئیہ بیان کیا ہے کہ روزے کی حالت میں کسی چیز کو چکھنا (اس طرح کہ صرف چکھ کر تھوک دیا جائے حلق میں نہ جائے تو) جائز ہے۔ اس کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ روزے کی حالت میں کلی کرنے کی اجازت ہے پھر عام ہے کہ نمکین پانی سے نہار ہے ہوں یا میٹھے سے، بہر دو صورت نہانے والے کو کلی کی اجازت ہے، اگر کھارا پانی ہوا تو کلی کرنے سے اس کا ذائقہ اور کھارا پن محسوس ہوگا، چکھنے میں بھی صرف ذائقہ ہی محسوس ہوتا ہے اس لئے درست ہے۔ اگر چہ بلاضرورت ایسا نہ کرنا چاہیے، ہاں بوقت ضرورت بقدر ضرورت اجازت ہے اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔

مسئلہ: چکھنے کی اباحت و اجازت کے متعلق یہ وضاحت ذہن میں رہے کہ بوقت ضرورت با مر مجبوری اجازت ہے، یہ مطلب ہرگز نہیں کہ من ذاق شیئا بفمہ لم یفسد صومہ ہم نے پڑھ لیا تو رمضان میں ہر وقت چکھنا ہی وظیفہ بنالیں، اس کی صورت فقہاء نے یہ ہے بیان کی ہے کہ مثلاً کسی زوجہ کا شوہر اکھڑ مزاج ہے، کہ بات بات پہ لکڑا اٹھالیتا ہے کھانے میں ذرا سا نمک کم زیادہ ہونے پر بگڑ جاتا ہے اسی طرح کسی کھانا پکانیوالے کے مالک کی حالت ہے یہ صورت بھی ہے کہ چھوٹے بچے کو چبا کر دینے کے لئے بغیر روزے دار کوئی نہیں تو بھی بچے کو چبا کر دے سکتے ہیں حاصل یہ ہوا کہ چکھنے کی اجازت ثابت ہے بوقت ضرورت۔

وعلم منہ حکم الاحتلام یہاں سے بیان کیا کہ روزے کے لئے تین چیزوں سے رکنا ضروری ہے اس سے معلوم ہوا احتلام ہونا پچھنے لگوانا (چیکپ وغیرہ کے لئے خون دینا) تیل لگانا درست ہیں، اس لئے کہ کتاب اللہ نے تین چیزوں سے رکنے کو بیان فرمادیا کہ ان سے باز رہنے سے روزہ صحیح ہے، نیت کا ہونا بھی ضروری ہے جیسا کہ آگے ذکر ہوتا ہے۔

مسئلہ: روزہ کی حالت میں نشتر اور ٹیکہ لگوانا درست ہے (فتاوی شامی عثمانی ۱۰۹/۲ امداد المفتیین ۱۱۱) وعلی ہذا یخرج اسی نص کی بناء پر مسئلہ تبییت یعنی رات سے روزے کی نیت کرنے کا حکم نکالا جائے گا اس میں مصنف نے ایک اور مسئلہ کو ثابت و بیان کیا ہے کہ رمضان المبارک کے روزہ کی نیت رات سے کرنا ضروری ہے یا صبح صادق کے بعد کر سکتے ہیں۔

قول احناف: رمضان المبارک کے ادا روزے کی نیت عند الاحناف رات سے کر سکتے ہیں اور صبح صادق کے بعد زوال سے پہلے تک کر سکتے ہیں۔

قول شافعیؒ: امام شافعی کے نزدیک صبح صادق سے پہلے یعنی صرف رات میں نیت کرنا ضروری ہے۔

دلیل شافعی: لا صیام لمن لم ینو الصیام من اللیل (نصب الرایہ ۴۳۳/۲ ابوداؤد ۳۴۰/۱) جو رات سے روزہ کی نیت نہ کرے اس کا روزہ نہیں، اس حدیث سے صاف معلوم و ثابت ہوا کہ رات سے نیت ضروری ہے ورنہ روزہ نہ ہوگا۔

دلیل احناف: عبادات مقصودہ میں نیت ضروری اور فرض ہے، نیت کے بغیر عمل درست نہیں ہوتا اور نیت لازم ہوتی ہے

مامور بہ کو بجالاتے وقت یعنی جب عمل کریں گے تو نیت کریں گے، مثلاً طواف کی نیت گھر سے نکلتے وقت یا مکہ مکرمہ داخل ہوتے وقت نہیں کرتے بلکہ حجر اسود کے برابر آ کر کرتے ہیں، اس لئے کہ عمل طواف ابھی شروع ہورہا ہے، مصنفؒ نے اسی کو سمجھانے کے لئے کہا ہے کہ مامور بہ کی ادائیگی امر کے حکم کے متوجہ ہوتے وقت لازم ہوگی اور ظاہر ہے روزہ کے اتمام کا حکم صبح صادق سے ہے، جب روزہ کا حکم صبح صادق سے متوجہ ہورہا ہے تو ادائیگی اور بجا آوری بھی اسی وقت سے ہوگی تو جب مامور بہ کی بجا آوری اور عمل شروع ہوگا تو نیت بھی اب کرنا ضروری ہوگی رات سے نہیں، اس لئے کہ باشروھن کلوا واشربوا رات کے لئے ہیں اللہ تعالیٰ فرمارہے ہیں کھاؤ پیو ہم کہیں رات سے روزے کی نیت کرو تم لہٰذا اتموا الصیام الی اللیل جب متوجہ الی العبادۃ ہوگا تو عمل ونیت ضروری ہوگی رات سے نہیں۔

جواب یا تطبیق: امام شافعیؒ کی دلیل حدیث مبارک کے جواب کے لئے اس وقت بندہ کے سامنے شروحات حدیث نہیں ہیں اس لئے صرف اصولی طرز کا جواب پیش ہے مقدر میں رہا اور میسر ہوا تو محدثین کی مباحث شامل طباعت کی جائیں گی، بصورت تسلیم جواب یہ ہے کہ حدیث پاک سے ثابت ہوا نیت رات سے ضروری ہے آیت کریمہ سے ثابت ہوا رات سے نیت ضروری نہیں کما قررنا اوائل کتاب میں ہم نے پڑھا ہے کہ فعملنا بهما علی وجه لا يتغير به حكم الكتاب یہاں یہ تطبیق ہے کہ رات سے نیت کا ثبوت حدیث پاک سے ہوا، صبح صادق ودن سے نیت کا ثبوت آیت کریمہ سے ہوا، نتیجہ یہ ہوا کہ رمضان المبارک کے روزے کی نیت رات سے درست ہے اور زوال سے پہلے تک بھی درست ہے، زوال سے پہلے تک کی قید اس لئے ہے تاکہ دن کا اکثر حصہ نیت کے ساتھ گزرے۔

مزید قضا نفل نذر کفارے کے روزوں کے مسائل محبوب الخطبات کے ضمیمہ احکام الصلوۃ والصیام للخطباء والعوام میں دیکھئے۔

اس مثال کی تشریح میں مصنف نے متعدد جزئیات ذکر کی ہیں اس لئے مفصل کلام ہوا، خلاصہ یہ ہے رمضان کی راتوں میں جماع کی اجازت کے لئے یہ عبارۃ النص ہے جنابت روزہ کے منافی نہیں یہ اشارۃ النص ہے، پھر کلی کی اجازت، چکھنے کی اباحت احتلام، احتجام، ادہان کا مفسد صوم نہ ہونا، زوال سے پہلے تک نیت کا جواز تفریعات ہیں۔

وَاَمَّا دَلَالَةُ النَّصِّ فَهِيَ مَا عُلِمَ عِلَّةً لِلْحُكْمِ الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ لُغَةً لَا اِجْتِهَادًا وَلَا اِسْتِنْبَاطًا، مِثَالُهُ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَلَا تَقُلْ لَّهُمَا اُفٍّ وَّلَا تَنْهَرْهُمَا، فَالْعَالِمُ بِاَوْضَاعِ اللُّغَةِ يَفْهَمُ بِاَوَّلِ السَّمَاعِ اَنَّ تَحْرِيْمَ التَّأْفِيْفِ لِدَفْعِ الْاَذٰى عَنْهُمَا، وَحُكْمُ هٰذَا النَّوْعِ عُمُوْمُ الْحُكْمِ الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ لِعُمُوْمِ عِلَّتِهٖ، وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى قُلْنَا بِتَحْرِيْمِ الضَّرْبِ وَالشَّتْمِ وَالْاِسْتِخْدَامِ عَنِ الْاَبِ بِسَبَبِ الْاِجَارَةِ وَالْحَبْسِ بِسَبَبِ الدَّيْنِ وَالْقَتْلِ قِصَاصًا، ثُمَّ دَلَالَةُ النَّصِّ بِمَنْزِلَةِ النَّصِّ حَتّٰى صَحَّ اِثْبَاتُ الْعُقُوْبَةِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ، قَالَ اَصْحَابُنَا وَجَبَتِ الْكَفَّارَةُ بِالْوِقَاعِ بِالنَّصِّ وَبِالْاَكْلِ وَالشُّرْبِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ، وَعَلٰى اِعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰى قِيْلَ

يُدَارُ الْحُكْمُ عَلٰى تِلْكَ الْعِلَّةِ، قَالَ الْإِمَامُ الْقَاضِيُ اَبُوْ زَيْدٍ: لَوْ اَنَّ قَوْمًا يَعُدُّوْنَ التَّأْفِيْفَ كَرَامَةً لَا يَحْرُمُ عَلَيْهِمْ تَأْفِيْفُ الْاَبَوَيْنِ.

''بہر حال دلالۃ النص سو وہ معنی ہے جس کا لغوی طور پر منصوص علیہ حکم کی علت ہونا معلوم ہوا ہو نہ کہ اجتہادی اور استنباطی علت کے طور پر، اس کی مثال اللہ تعالی کے فرمان میں ہے اور تو ان دونوں کو تف مت کہے اور نہ ہی ان کو جھڑک عربی لغت کی وضعوں کو جاننے والا پہلی بار سنتے ہی سمجھ لیتا ہے کہ تف کہنے کی حرمت وممانعت ان دونوں سے تکلیف ودل آزاری دور کرنے کے لئے ہے اس نوع کا حکم منصوص علیہ حکم کا عام ہونا لغوی علت مشترکہ کی وجہ سے ہے اسی معنی یعنی عموم حکم کی وجہ سے ہم نے کہا مارنا، سخت سست کہنا، اجارہ کے سبب باپ سے خدمت لینا، قرض کی وجہ سے قید کرنا قصاص میں قتل کرنا سب حرام ہیں، پھر دلالۃ النص دلیل ہونے میں عبارۃ النص کی طرح ہے یہاں تک کہ سزائیں ثابت کرنا دلالۃ النص کی وجہ سے صحیح ہے، ہمارے اصحاب نے کہا روزے کی حالت میں کفارہ دلالۃ النص کی وجہ سے واجب ہوگا اسی علت مشترکہ کے معنی کا اعتبار کرتے ہوئے کہا گیا ہے اسی علت پر حکم گھمایا جائیگا۔ قاضی ابوزیدؒ نے کہا اگر کوئی قوم اپنے محاورات وثقافت میں اف کہنے کو عزت شمار کرتی ہو تو ان پر ماں باپ کو اف کہنا حرام وممنوع نہ ہوگا''

ترکیب وتحقیق: اما تفصیلیہ، دلالۃ النص مبتداء قائم مقام شرط، فاجزائیہ، ھی مبتداء، ما موصولہ صلہ سے ملکر خبر، مبتدا خبر ملکر جزاء، جملہ شرطیہ علۃ متعلق سے ملکر مفعول لہ، لغۃ معطوف علیہ اجتہادا استنباطا دونوں معطوفین سے ملکر تمییز، علم ھو ضمیر نائب فاعل مفعول لہ اور تمییز سے ملکر جملہ فعلیہ صلہ، مثالہ مبتداء، قولہ مقولہ سے ملکر مجرور ظرف مستقر ہو کر خبر، جملہ اسمیہ خبریہ، العالم متعلق سے ملکر مبتداء، یفہم جملہ فعلیہ خبر، مبتداء خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ۔ لہذا المعنی قلنا کے متعلق مقدم، الشتم، الاستخدام، الحبس القتل چاروں لضرب پر معطوف ہیں، قصاصا تمییز ہے، الکفارۃ وجبت کا فاعل ہے، بالاکل والشرب جار مجرور کا عطف بالوقاع پر ہے بدلالۃ النص کے جار مجرور کا عطف بالنص جار مجرور پر ہے، وجبت اپنے فاعل اور تینوں متعلقات سے ملکر جملہ فعلیہ مقولہ ہے لو ان قوما جملہ شرطیہ قال الامام کا مقولہ ہے۔

توضیح: اس عبارت میں مصنف نے دلالۃ النص کی تعریف ومثال اور تفریع وحکم ذکر کیا ہے۔

دلالۃ النص کی تعریف: دلالة النص هی ما علم فیه علة الحکم المنصوص علة لغة لا اجتهادا ولا استنباطا ''دلالة النص'' وہ ہے جس میں منصوص علیہ حکم کی لغوی علت معلوم ہو' اجتہادی اور استنباطی علت نہ ہو اس کا مفہوم ووضاحت یہ ہے کہ دلیل شرعی میں جو منصوص علیہ صریح حکم ہے اس حکم کی علت لغوی معلوم ہو جائے، عربی لغت جاننے والا کلام سنتے ہی اس علت کو سمجھ اور بھانپ لے کہ اس صریح حکم کی یہ علت ہے تو یہ دلالۃ النص ہے، علت لغویہ کا مطلب یہ ہے کہ لغت ومعنی جاننے سے معلوم ہوا اجتہاد واستنباط اور غور وتدبر سے حاصل ومعلوم نہ ہو، جیسے علت اجتہادی کہتے ہیں جو صرف مجتہد پر

منکشف ہوتی ہے، لغوی علت تو ہر لغت جاننے والا معلوم کر سکتا ہے بھلے مجتہد نہ ہو جیسے اف نہ کہنے کی علت ایذاء وایلام اور تکلیف ہے۔

فوائد قیود میں سمجھ لیجئے ماعلم سے مراد معنی ہے اس سے عبارۃ النص اور اشارۃ النص خارج ہوں گے کیونکہ وہ تو نظم کلام اور سیاق کلام سے حاصل ہوتے ہیں معنی سے نہیں لغۃ کی قید سے اقتضاء النص خارج ہوا کہ اس میں لغت کی بجائے حذف عبارت ہوتا ہے لا اجتہادا کی قید سے قیاس خارج ہوا کہ اس میں علت لغوی کی بجائے علت اجتہادی ہوتی ہے۔ لا استنباطا اجتہادا کی تاکید ہے۔

مثال: سورۃ بنی اسرائیل آیت ۲۳ میں ہے" **فلا تقل لهما اف ولا تنهر هما**" یہاں منصوص علیہ صریح حکم یہ ہے کہ تف مت کہو اب اس صریح ممانعت کی علت کیا ہے تو عربی لغت ولفظ کو جاننے والا سنتے ہی سمجھ جائیگا کہ یہ ممانعت وحرمت دل آزاری اور تکلیف کے دفعیہ کے لئے ہے، عبارت النص سے تو ثابت ہوا کہ تف مت کہو اور دلالۃ النص سے ثابت ہوا کہ ہر ایسی چیز وحرکت جس میں ماں باپ کی تحقیر، تذلیل اور تکلیف ہو منع ہے۔ چنانچہ قلنا سے مصنف نے چند چیزیں بیان کی ہیں مارنا، گالی گلوچ، بطور مزدوری خدمت لینا، قرض کی وجہ سے قید کرانا، بیٹے کا باپ سے قصاص لینا، ان میں کیونکہ ایذا وایلام اور تکلیف ہے اس لئے یہ بھی جائز نہیں کہ بیٹا اپنے قرضے کی وجہ سے باپ کو قید کرائے۔

فائدہ: دلالۃ النص کی تعریف میں علۃ للحکم المنصوص علیہ کے الفاظ ہیں اور قیاس کی تعریف میں بھی **بعلة متحدة بينهما** موجود ہے لفظ علت کو دیکھتے ہوئے بعض نے دلالۃ النص اور قیاس کو ایک سمجھا ہے اور ان کے مابین فرق نہیں کیا جبکہ مصنفؒ نے فرق کیا ہے جیسا کہ فوائد قیود میں ہم نے پڑھا ہے، دونوں میں درج ذیل فرق ہیں ا۔ دلالۃ النص قطعی ہوتی ہے جیسے حکم میں بھی گذرا اور قیاس بالعموم ظنی ہوتا ہے ۲۔ دلالۃ النص تو ہر صاحب لسان اور ماہر لغت جان لیتا ہے قیاس پر صرف مجتہد مطلع ہوتا ہے ۳۔ دلالۃ النص کی مشروعیت وقطعیت قیاس کی مشروعیت سے مقدم ہے، ۴۔ دلالۃ النص کو سب قابل استدلال سمجھتے اور مانتے ہیں جبکہ بعض قیاس کے منکر ہیں ان وجوہات وامتیازات کی وجہ سے صاحب کتاب نے واضح کر دیا کہ دلالۃ النص اور قیاس میں فرق ہے۔

ثم دلالۃ النص: سے مصنف نے دلالۃ النص کے حکم کی مزید تفریع ووضاحت کرتے ہوئے کہا ہے کہ عبارۃ النص کی طرح دلالۃ النص بھی قطعی اور ثبوت احکام وحدود کے لئے دلیل تام ہے چنانچہ حدود جو دلائل قطعیہ سے ثابت ہوتی ہیں، جس طرح عبارۃ النص سے ثابت ہوتی ہیں اسی طرح دلالۃ النص سے بھی ثابت ہوتی ہیں، تمثیلا یہ مسئلہ پیش کیا ہے کہ اگر کسی روزہ دار نے جماع سے روزہ توڑ دیا تو اس پر کفارہ (غلام آزاد کرنا یا دو ماہ مسلسل روزے رکھنا یا ساٹھ مسکینوں کو دو وقت کھانا کھلانا واجب ہوگا، یہ تو عبارۃ النص سے ثابت ہے، اگر کسی نے قصدا کھانے یا پینے سے روزہ توڑ دیا تو اس پر بھی قضاء وکفارہ واجب ہے لیکن یہ دلالۃ النص سے ثابت ہے عبارۃ النص سے صرف جماع کی صورت میں کفارے کا ذکر ہے۔

کفارہ کے ثبوت پر دلیل: عن ابی هريرة رضی الله عنه قال جاء رجل الی النبی صلی الله عليه وسلم

قال هلكت قال وما اهلكك ؟قال وقعت على امراتى فى مضان، قال هل تجد ما تعتق رقبة؟ قال لا قال فهل تستطيع ان تصوم شهر ين متتابعين؟ قال لا! قال فهل تجد ما تطعم ستين مسكينا؟ قال لا وفى رواية رمضان نهارا (مسلم ۱/۳۵۴)اس میں کفارہ کا حکم وکیفیت مع کمیت مذکور ہیں، جماع کی وجہ سے کفارہ کا وجوب تو عبارۃ النص سے ثابت ہوا یہ منصوص علیہ حکم ہے، اس کی علت قصدا فساد صوم ہے یعنی جان بوجھ کر روزے کو توڑنا یہ علت قصدا کھانے یا پینے سے روزہ توڑنے میں بھی موجود ہے تو عمدا کھانے یا پینے سے روزہ توڑ دیا تو بھی کفارہ واجب ہوگا اور اس کا ثبوت دلالۃ النص سے ہے، یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ حکم اس علت پر دائر ہوا اس پر بطور دلیل قاضی ابوزید کا قول پیش کیا وجود علت سے ثبوت حکم، عدم علت سے عدم حکم دراصل منصوص علیہ صریح حکم کی بنیاد وسبب علت ہے کہ اس علت کی وجہ سے یہ نازل ووارد ہوا ہے اگر علت نہ ہوتی تو یہ حکم نہ ہوتا مثلا بقول امام قاضی ابوزید کے کہ اف اور تف کی ممانعت ایذا وایلام اور دل آزاری کی وجہ سے ہے، اگر کوئی ایسا علاقہ ہو جہاں تف کہنا عزت واحترام کے معنی میں ہوں تو اس علاقے میں والدین سے یہ کہنا حرام نہ ہوگا، اگر چہ یہ کہنا عبارۃ النص کے تو منافی ہے لیکن علت نہ ہونے کی وجہ سے اجازت ہوگی، آگے دوسری قرآنی مثال میں اس کی مزید وضاحت ہے۔

وَكَذٰلِكَ قُلْنَا فِىْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى :يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا اِذَا نُوْدِىَ الْآيَةَ وَلَوْ فَرَضْنَا بَيْعًا لَا يَمْنَعُ الْعَاقِدَيْنِ عَنِ السَّعْيِ اِلَى الْجُمُعَةِ بِاَنْ كَانَا فِىْ سَفِيْنَةٍ تَجْرِىْ اِلَى الْجَامِعِ لَا يُكْرَهُ الْبَيْعُ .وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِذَا حَلَفَ لَا يَضْرِبُ اِمْرَاَتَهٗ فَمَدَّ شَعْرَهَا اَوْ عَضَّهَا اَوْ خَنَقَهَا يَحْنَثُ اِذَا كَانَ بِوَجْهِ الْاِيْلَامِ ،وَلَوْ وُجِدَ صُوْرَةُ الضَّرْبِ وَمَدُّ الشَّعْرِ عِنْدَ الْمُلَاعَبَةِ دُوْنَ الْاِيْلَامِ لَا يَحْنَثُ، .وَمَنْ حَلَفَ لَا يَضْرِبُ فُلَانًا فَضَرَبَهٗ بَعْدَ مَوْتِهٖ لَا يَحْنَثُ لِاِنْعِدَامِ مَعْنَى الضَّرْبِ وَهُوَ الْاِيْلَامُ، .وَكَذَا لَوْ حَلَفَ لَا يُكَلِّمُ فُلَانًا فَكَلَّمَهٗ بَعْدَ مَوْتِهٖ لَا يَحْنَثُ لِعَدَمِ الْاِفْهَامِ ،وَبِاِعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰى يُقَالُ اِذَا حَلَفَ لَا يَاْكُلُ لَحْمًا فَاَكَلَ لَحْمَ السَّمَكِ وَالْجَرَادِ لَا يَحْنَثُ،وَلَوْ اَكَلَ لَحْمَ الْخِنْزِيْرِ اَوِ الْاِنْسَانِ يَحْنَثُ لِاَنَّ الْعَالِمَ بِاَوَّلِ السَّمَاعِ يَعْلَمُ ،اَنَّ الْحَامِلَ عَلٰى هٰذَا الْيَمِيْنِ اِنَّمَا هُوَ الْاِحْتِرَازُ عَمَّا يَنْشَاُ مِنَ الدَّمِ، فَيَكُوْنُ الْاِحْتِرَازُ عَنْ تَنَاوُلِ الدَّمَوِيَّاتِ فَيُدَارُ الْحُكْمُ عَلٰى ذٰلِكَ

''اسی طرح ہم نے کہا اللہ تعالی کے فرمان میں ''اے مومنو! جب جمعہ کے دن نماز جمعہ کے لئے پکارا جائے تو اللہ کے ذکر کی طرف کوشش کرو اور کاروبار چھوڑ دو۔ اگر ہم بیع کی ایسی صورت فرض کر لیتے ہیں جو دونوں عقد کرنے والوں کو جمعہ کی طرف سعی کرنے سے نہیں روکتی، بایں صورت کہ دونوں کشتی یا گاڑی میں ہیں جو جامع مسجد کی طرف بڑھ رہی ہے تو بیع ممنوع نہ ہوگی، اسی اصول پر ہم نے کہا جب کسی نے قسم اٹھائی کہ اپنی بیوی کو نہ مارے گا پھر اس نے اس کے بال نوچے یا دانتوں سے کاٹا یا گلا دبایا تو حانث ہوگا جب یہ تکلیف کی صورت میں ہوں اور

اگر مارنا بال کھینچنا تکلیف کے علاوہ باہمی لاڈ پیار میں ہوتو حانث نہ ہوگا، اوراسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں کو نہ مارے گا پھراس نے اس کومرنے کے بعد مارا تو وہ شخص معنی ضرب یعنی ایلام کے معدوم ہونے کی وجہ سے حانث نہ ہوگا اوراسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں سے گفتگو نہ کرے گا، پھراس کے مرنے کے بعد اس سے بات کی تو عدم افہام کی وجہ سے حانث نہ ہوگا اسی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے کہا جاتا ہے جس کسی نے قسم اٹھائی کہ گوشت نہ کھائے گا، پھراس نے مچھلی یا ٹڈی کا گوشت کھالیا تو حانث نہ ہوگا اور اگر بالفرض کسی انسان یا خنزیر کا گوشت کھالیا تو حانث ہوگا، اس لئے تحقیق لغت کا علم رکھنے والا سنتے ہی جان لیتا ہے کہ اس قسم پر آمادہ کرنے والا وہ گوشت ہے جو خون سے پیدا ہوا ہوتو قسم کی وجہ سے دموی چیزوں سے بچنا ہوگا سو حکم بھی اسی پر دائر ہوگا''

ترکیب وتحقیق: کذلک متعلق مقدم، قلنا فعل بافاعل، فی قولہ قول مقولہ ملکر مجرور متعلق ثانی، قلنا فاعل و متعلقین سے ملکر قول، واؤ زائدہ، لوشرطیہ، فرضنا فعل بافاعل، بیعا نکرہ موصوف، لایمنع فعل، ھوضمیر راجع بسوئے بیعا فاعل، العاقدین مفعول بہ، عن السعی متعلق اول، الی الجمعۃ السعی مصدر کا متعلق ہے، با جارہ، ان مخفف من المثقل ہما ضمیر اسم، کانا فعل ناقص، ہما ضمیر راجع بسوئے العاقدین کان کا اسم، سفینۃ نکرہ موصوف، جملہ فعلیہ خبریہ صفت سے ملکر فی کا مجرور، فی جار مجرور ملکر راکبین متعلق محذوف سے ملکر خبر، فعل ناقص اسم وخبر سے ملکر جملہ فعلیہ خبریہ مشبہ بالفعل کی خبر، انّ اسم وخبر سے ملکر بتاویل مفرد ہوکر مجرور، لایمنع کا متعلق ثانی، لایمنع فاعل ومتعلقین سے ملکر صفت، بیعا موصوف صفت سے ملکر مفعول، فرضنا جملہ فعلیہ شرط، لایکرہ فعل البیع فاعل سے ملکر جملہ فعلیہ جزا، شرط جزا ملکر قلنا کا مقولہ قول مقولہ ملکر جملہ قولیہ، قلنا فعل بفاعل متعلق مقدم سے ملکر قول، اذا شرطیہ، حلف فعل، ہوضمیر راجع بسوئے حالف فاعل، لایضرب جملہ فعلیہ خبریہ بتقدیر ان تاویل مصدر ہوکر مفعول، حلف فاعل ومفعول سے ملکر معطوف علیہ، فا عاطفہ، تینوں فعل ماضی معطوف، معطوف علیہ معطوف ملکر شرط، یحنث فعل، ہوضمیر راجع بسوئے حالف فاعل ،اوراذا ظرفیہ جملہ سے ملکر مفعول فیہ، یحنث فاعل ومفعول فیہ سے ملکر جزا، شرط جزا ملکر جملہ شرطیہ مقولہ، قول مقولہ ملکر جملہ قولیہ، لو شرطیہ، وجد فعل مجہول نائب فاعل اور مفعول فیہ سے ملکر شرط، لایحنث جزا، وہوالایدام جملہ حالیہ ہے، کذا خبر ہے الحکم مبتدا محذوف کی، باعتبار ہذا المعنی یقال کا متعلق مقدم ہے۔

توضیح: اس عبارت میں مصنف نے آیت کریمہ اور چار فقہی عبارات سے سابقہ اصول پر مثالیں ذکر کی ہیں۔

پہلی مثال آیت کریمہ سے: سابقہ بحث کے آخر میں ہم نے پڑھا کہ حکم علت پر دائر ہوگا، وجود علت پر وجود حکم اور عدم علت پر عدم حکم اسی کی مثال سورۃ الجمعۃ کی آیت ۹ میں ہے، حکم ہے ذروالبیع کا، کاروبار چھوڑ دو جب جمعہ کی پہلی اذان ہوجائے جن پر جمعہ فرض ہے ان پر فرض ہے کہ جمعہ کی پہلی اذان کے بعد خرید وفروخت کھانا پینا، سونا باتوں میں مصروف رہنا وغیرہ ایسے تمام امور جو جمعہ کی تیاری میں مخل یا تاخیر کا باعث ہوں چھوڑ دیں یہ حکم عبارۃ النص اور تصریح سے ثابت ہے یہ حکم بھی معلول بالعلۃ ہے اور مقصود یہ ہے کہ جمعہ کی تیاری کریں اور بروقت حاضر ہوں، اگر کوئی ایسی صورت خرید وفروخت کی ہو جو سعی الی

الجمعہ سے مانع نہ ہو اس کی اجازت ہوگی مثلاً عاقدین کشتی یا گاڑی پر سوار ہوں اور جمعہ کی طرف بڑھ رہے ہوں اسی دوران کسی سودے کی بات چیت کر لیں اور خرید وفروخت کر لیں تو اس کی ممانعت نہیں یہ بیع جائز ہے، چنانچہ ہم نے یہی پڑھا کہ یدار الحکم علی تلک العلة۔

وعلی ہذا سے چار صورتیں مذکور ہیں: ا۔قسم اٹھائی کہ بیوی کو نہ مارے گا اس کی علت ایلام وتکلیف ہے جس ضرب وانداز میں تکلیف ہوگی اس کے ارتکاب سے حانث ہوگا مثلاً بال نوچے یا دانتوں سے کاٹا یا گلا دبایا تو حانث ہوگا کہ علت ایذاء وایلام موجود ہے،اور اگر مارنا بال نوچنا وغیرہ باہمی لطف ولذت اور ملاعبت کے طور پر ہو تو علت تکلیف نہ ہونے کی وجہ سے حانث نہ ہوگا کیونکہ علت ضرب ''ایلام'' معدوم ہے۔

۲۔کسی نے قسم اٹھائی کہ فلاں کو نہ مارے گا پھر اس کی موت کے بعد مارا تو حانث نہ ہوگا اس لئے کہ تکلیف پہنچانے والی علت ''ایلام'' معدوم ہے کیونکہ اب تو وہ دنیا سے رحلت کر گیا۔

۳۔کسی نے قسم کھائی کہ فلاں سے بات نہ کرے گا پھر بات کر لی تو حانث ہوگا اگر اس کی موت کے بعد بات کی تو حانث نہ ہوگا وجہ ظاہر ہے کہ کلام سے مقصود افہام وسمجھانا ہوتا ہے جواب معدوم ہے۔

سوال: لا یحنث لعدم الافھام۔ان دونوں مسئلوں پر اشکال ہے کہ میت کو تکلیف ہونا اور موتی کا سننا تو احادیث سے ثابت ہے،حدیث پاک میں ہے میت کو نہلانے کفنانے میں نرمی کرو،اسے تکلیف ہوتی ہے بخاری میں ہے انہ یسمع خفق نعالھم۔مردہ ان کے جوتوں کی آہٹ سنتا ہے،جب تکلیف وسماع شرعاً ثابت ہے تو حانث کیوں نہیں؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ تکلیف وسماع بحالھما مسلّم ہیں،باقی حانث نہ ہونا عدم عرف کی وجہ سے ہے کہ عرفاً اسے ایلام وافہام نہیں سمجھا جاتا اور قسموں کا اعتبار تو ہوتا ہی عرف پر ہے۔لانّ مَبنی الایمان علی المتعارف ،والمتعارف عند العامة انّ المیت لا یؤلم و لا یفھم۔یاد رہے کہ مماتیوں کا اس سے استدلال اضمحلال واختلال ہے کیونکہ مسئلہ شہیرۃ خلافیہ'' سماع موتی '' ہے اسماع موتی نہیں۔و بینھما فرق بیّن۔

۴۔ایک شخص نے قسم کھائی کہ وہ گوشت نہ کھائے گا پھر اس نے مچھلی یا ٹڈی کھالی حانث نہ ہوگا،اگر ایسا گوشت کھایا جو خون سے پیدا شدہ ہے تو حانث ہوگا بھلے ممنوع ہی کیوں نہ ہو چنانچہ انسان یا سور کا گوشت کھالیا تو حانث ہوگا کہ یہاں علت ہے خون سے پیدا شدہ گوشت مچھلی اور ٹڈی میں خون نہیں ہوتا ورنہ دم مسفوح کے اخراج کے لئے انہیں بھی دیگر جانداروں کی طرح ذبح کرنے کا حکم ہوتا اسی طرح مچھلی کا پانی میں رہنا بھی خون نہ ہونے کی دلیل ہے کہ پانی خون کی ضد ہے تو دراصل اعتبار اسی بات کا ہے کہ حکم علت پر دائر ہوگا جہاں دموی چیز ہوگی تو حانث ورنہ نہیں یاد رہے کہ سورۃ النحل کی آیت ۱۴ میں ہے لتاکلوا منہ لحما طریا تاکہ کھاؤ تم اس سے تازہ گوشت یہاں مچھلی کو گوشت کہا گیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ مجازاً کہا گیا ہے ورنہ اصول ہے المطلق اذا یطلق یراد بہ الفرد الکامل اور لحم کا فرد کامل وہی ہے جو خون سے پیدا شدہ ہو یہ مچھلی میں نہیں

اسی طرح یہ کہنا کہ مچھلی میں خون ہوتا ہے مسلّم نہیں، اس لئے کہ اس میں رطوبت ہوتی ہے خون نہیں ہوتا کیونکہ خون کی پہچان یہ ہے کہ وہ دھوپ میں سوکھ جانے کے بعد سیاہ ہوجاتا ہے اور مچھلی کی سرخ رطوبت ہو خون کے مشابہ ہے سوکھنے کے بعد سفید ہوجاتی ہے نہ کہ سیاہ۔

وَاَمَّا الْمُقْتَضٰی فَهُوَ زِيَادَةٌ عَلَى النَّصِّ لَا يَتَحَقَّقُ مَعْنَى النَّصِّ اِلَّا بِهٖ، كَاَنَّ النَّصَّ اِقْتَضَاهُ لِيَصِحَّ فِيْ نَفْسِهٖ .مَعْنَاهُ، مَثَلًا فِي الشَّرْعِيَاتِ قَوْلُهٗ اَنْتِ طَالِقٌ، فَاِنَّ هٰذَا نَعْتُ الْمَرْأَةِ اِلَّا اَنَّ النَّعْتَ يَقْتَضِي الْمَصْدَرَ فَكَاَنَّ الْمَصْدَرَ مَوْجُوْدٌ بِطَرِيْقِ الْاِقْتِضَاءِ ،وَاِذَا قَالَ اَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّيْ بِاَلْفِ دِرْهَمٍ فَقَالَ اَعْتَقْتُ يَقَعُ الْعِتْقُ عَنِ الْاٰمِرِ، فَيَجِبُ عَلَيْهِ الْاَلْفُ .وَلَوْ كَانَ الْاٰمِرُ نَوٰى بِهِ الْكَفَّارَةَ يَقَعُ عَمَّا نَوٰى ،وَذٰلِكَ لِاَنَّ قَوْلَهٗ اَعْتِقْهُ عَنِّيْ بِاَلْفِ دِرْهَمٍ يَقْتَضِيْ مَعْنٰى قَوْلِهٖ بِعْهُ عَنِّيْ بِاَلْفٍ، ثُمَّ كُنْ وَكِيْلِيْ بِالْاِعْتَاقِ، فَاَعْتِقْهُ عَنِّيْ فَيَثْبُتُ الْبَيْعُ بِطَرِيْقِ الْاِقْتِضَاءِ فَيَثْبُتُ الْقُبُوْلُ كَذٰلِكَ لِاَنَّهٗ رُكْنٌ فِيْ بَابِ الْبَيْعِ .وَلِهٰذَا قَالَ اَبُوْ يُوْسُفَ اِذَا قَالَ اَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّيْ بِغَيْرِ شَيْءٍ فَقَالَ اَعْتَقْتُ يَقَعُ الْعِتْقُ عَنِ الْاٰمِرِ، وَيَكُوْنُ هٰذَا مُقْتَضِيًا لِلْهِبَةِ وَالتَّوْكِيْلِ وَلَا يُحْتَاجُ فِيْهِ اِلَى الْقَبْضِ لِاَنَّهٗ بِمَنْزِلَةِ الْقُبُوْلِ فِيْ بَابِ الْبَيْعِ ،وَلٰكِنَّا نَقُوْلُ الْقُبُوْلُ رُكْنٌ فِيْ بَابِ الْبَيْعِ فَاِذَا اَثْبَتْنَا الْبَيْعَ اِقْتِضَاءً اَثْبَتْنَا الْقُبُوْلَ ضَرُوْرَةً بِخِلَافِ الْقَبْضِ فِيْ بَابِ الْهِبَةِ، فَاِنَّهٗ لَيْسَ بِرُكْنٍ فِي الْهِبَةِ لِيَكُوْنَ الْحُكْمُ بِالْهِبَةِ بِطَرِيْقِ الْاِقْتِضَاءِ حُكْمًا بِالْقَبْضِ ،وَحُكْمُ الْمُقْتَضٰی اَنَّهٗ يَثْبُتُ بِطَرِيْقِ الضَّرُوْرَةِ فَيُقَدَّرُ بِقَدْرِ الضَّرُوْرَةِ.

''بہرحال اقتضاء النص سو وہ نص پر زیادتی ہے اس حال میں کہ نص کی مراد متحقق وثابت نہ ہو سکے مگر اس اقتضائی زیادتی کے ساتھ گویا کہ خود نص نے اس زیادتی کا تقاضا کیا تا کہ اس کا اپنا معنی درست ہو سکے اس کی مثال شرعیات میں شوہر کا قول ''انت طالق'' ہے، اس لئے تحقیق یہ عورت کی صفت ہے مگر صفت تقاضا کرتی ہے مصدری معنی کے وجود کا تو گویا مصدری معنی اقتضا کے طریقہ سے موجود ہوا اور جب ایک شخص نے کہا ایک مالک سے کہ تو اپنا غلام میری طرف سے ایک ہزار کے بدلے میں آزاد کر پھر اس نے کہا میں نے آزاد کر دیا، تو یہ آزادی حکم دینے والے کی طرف سے واقع ہوگی سو اس پر ہزار واجب ہونگے، اگر حکم دینے والے نے اس میں کفارے کی نیت کی تو وہ آزادی اسی سے واقع ہوگی جو اس نے نیت کی۔ یہ تفصیل وحکم اس لئے ہے کہ اس کا کہنا ''تو اس غلام کو میری طرف سے ہزار درہم کے بدلے آزاد کر'' تقاضا کرتا ہے اس کے قول کے معنی کا ''تو بیچ اس کو مجھے ایک ہزار کے بدلے، پھر تو میرا وکیل بن جا آزاد کرنے کے لئے پھر اسے میری طرف سے آزاد کردے تو بیع ثابت ہوئی اقتضا کے طریقہ سے اور اسی طرح قبول بھی ثابت ہوا کیونکہ وہ قبول بیع میں رکن ہے، اسی وجہ سے تو

امام ابو یوسفؒ نے کہا جب ایک شخص نے کہا ''تو اپنا غلام بغیر کسی عوض کے میری طرف سے آزاد کر'' اس نے کہا ''میں نے آزاد کیا'' تو بھی آزادی حکم دینے والے کی طرف سے واقع ہوگی اور یہ کلام ہبہ اور وکیل بنانے کا مقتضی ہوگا، اس صورت میں بھی قبضے کی ضرورت نہ ہوگی، اس لئے کہ ہبہ میں قبضہ بیع میں قبول کی طرح ہے لیکن ہم کہتے ہیں قبول بیع کے باب میں رکن ہے پھر جب ہم نے بیع کو اقتضاء ثابت کیا تو ضرورت کی بناء پر قبول کو بھی ثابت کیا برخلاف ہبہ میں قبضہ کے اس لئے کہ وہ ہبہ میں رکن نہیں تا کہ ہبہ کا حکم اقتضائی طریقہ سے ہو قبضے کا حکم لگاتے ہوئے اور مقتضیٰ کا حکم یہ ہے کہ وہ ثابت ہوتا ہے بطور ضرورت تو بقدر ضرورت مقدر مانا جائے گا''

ترکیب: اما تفصیلیہ، المقتضی مبتدا قائم مقام شرط، فا جزائیہ، ہو مبتدا، زیادۃ مصدر علی جار، النص ذوالحال، (اگر یہ نکرہ ہوتا تو موصوف بنتا) لا یتحقق جملہ فعلیہ حال، ذوالحال حال ملکر مجرور، جار مجرور ملکر متعلق زیادۃ مصدر کے، مصدر متعلق سے ملکر خبر، مبتدا خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ جزا، شرط جزا ملکر جملہ شرطیہ جزائیہ، کان مشبہ بالفعل، النص اسم اور جملہ اسمیہ فعلیہ خبر سے ملکر جملہ خبریہ فا تعلیلیہ ہذا ان کا اسم، نعت المراۃ مستثنیٰ منہ، جملہ اسمیہ تاویل مفرد ہوکر مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ مستثنیٰ سے ملکر خبر، جملہ اسمیہ خبریہ تعلیلیہ اذ شرطیہ، قال ہو ضمیر فاعل، ومقولہ سے ملکر معطوف علیہ فا عاطفہ قال فاعل ومقولہ سے ملکر معطوف، معطوف علیہ معطوف ملکر شرط، یقع جملہ فعلیہ معطوف یجب جملہ فعلیہ سے ملکر جزا، شرط جزا ملکر جملہ شرطیہ۔ لو شرطیہ، کان فعل ناقص، لآ مر اسم، نوی جملہ فعلیہ کان کی خبر، پھر جملہ فعلیہ ہوکر شرط، یقع جملہ فعلیہ جزا، ذلک اسم اشارہ مبتدا، لام تعلیلیہ جارہ، قولہ مقولہ سے ملکر مشبہ بالفعل کا اسم، یقتضی جملہ فعلیہ خبریہ ہوکر ان کی خبر، جملہ اسمیہ خبریہ تاویل مصدر ہوکر مجرور جار مجرور ملکر ظرف مستقر واقع محذوف کے متعلق ہوکر خبر، مبتدا خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ۔

فیثبت البیع .... ویثبت القبول .... یہ دو الگ جملے ہیں۔ لہذا متعلق مقدم ہے، قال اپنے فاعل اسم ظاہر اور متعلق مقدم سے ملکر قول قال لہذا متعلق مقدم ہے قال فاعل ظاہر اور متعلق مقدم سے ملکر قول اذا قال جملہ شرطیہ مقولہ، قول مقولہ ملکر جملہ قولیہ، یکن فعل ناقص ہذا اسم، مقتضیا متعلق سے ملکر خبر، جملہ فعلیہ خبریہ۔ لا یحتاج جملہ فعلیہ مستدرک منہ، لکنا نقول جملہ مستدرک، مستدرک منہ مستدرک سے ملکر جملہ استدراکیہ فانتیجیہ اذا شرطیہ، اثبتنا جملہ فعلیہ شرط، دوسرا اثبتنا جملہ فعلیہ جزا جملہ شرطیہ۔ فا تعلیلیہ ان مشبہ بالفعل، ہ ضمیر اسم، جملہ فعلیہ خبر، اسم وخبر سے ملکر جملہ اسمیہ تعلیلیہ۔

توضیح: اس عبارت میں مصنف نے آخری قسم اقتضاء النص کی تعریف حکم اور تین مثالیں ذکر کی ہیں۔

اقتضاء النص کی تعریف: اما اقتضاء النص فهو زيادة على النص لا يتحقق معنى النص الا به كان النص اقتضاه ليصح في نفسه معناه بہرحال اقتضاء النص سو وہ نص پر ایسی زیادتی ہے کہ اس کے بغیر اس کا معنی ثابت وصحیح نہیں ہوسکتا گویا کہ نص ہی نے اس مزید عبارت کا تقاضا کیا ہے تا کہ اس کا اپنا معنی صحیح ہو اقتضاء النص میں مصدر مبنی للمفعول ہے یعنی مقتضاء النص اسی کو مصنف نے اما المقتضی کہا ہے تعریف کا حاصل یہ ہے کہ نازل شدہ یا وارد کردہ عبارت و جملے کے

مفہوم کے ثبوت اور صحیح ہونے کے لئے مذکورہ مصرحہ عبارت کافی نہ ہو بلکہ اس کا تقاضا ہو کہ میرے مفہوم کی صحت وثبوت کے لئے مزید عبارت وکلمہ یا جملہ یہاں مقدر مانا جائے تاکہ مذکورہ اور مقتضی دونوں کے مجموعے اور پورے جملے سے صحیح مفہوم حاصل ہواور حکم ثابت ہوسکے۔

پہلی مثال: فقہی مسائل سے مثال پیش کی ہے کسی شوہر نے اپنی منکوحہ سے کہا''انت طالق''تو طلاق والی ہے، ظاہر ہے طالق صفت ہے اور صفت مصدری معنی کے وجود ووقوع کو چاہتی ہے کسی میں جلوس، علم معرفت ہوگی تو جالس، عالم، عارف کہنا درست ہوگا اسی طرح یہاں طلاق کا وقوع ووجود ہوگا، تو طالق سچا ہوگا اب''انت طالق''جملہ اپنے مفہوم کی صحت وثبوت کے لئے تقاضا کررہا ہے کہ مخاطبہ میں طلاق ہوتا کہ اس جملے کا مفہوم سچا ہواور طالق والی صفت ثابت ہو، اس لئے اس کے تقاضے کے مطابق طلاق مصدری معنی یہاں مانا گیا تاکہ جملہ درست اور حکم ثابت ہو''انت طالق''، مقتضی ہوا اور طلاق مصدر مقتضی، فتحریر رقبۃ میں بھی اقتضاء النص کے طور پر مملوکۃ مقدر ہے۔

دوسری مثال: ایک شخص نے کسی غلام کے مالک سے کہا''اعتق عبدک عنی بالف درھم''اس نے کہا''اعتقت''اس صورت میں دوسرے کے کہنے پر غلام حکم دینے والے کی طرف سے آزاد ہوگا اور اسے غلام کے مالک سابق کوایک ہزار دینا واجب ہونگے دیکھئے یہاں پہلے شخص نے کہا تو اپنا غلام مجھ سے ایک ہزار کے عوض آزاد کردے، اس جملے میں آزاد کرنے کا حکم عبد میں دوسرے کی ملکیت کا اقرار، بالف درہم میں باعوض، تینوں چیزیں موجود ہیں لیکن بیع شراء کا ذکر نہیں جس میں عوض معوض یعنی مبیعہ اور ثمن ہوتے ہیں اعتق امر کا تقاضا ہے آزاد کرے، حالانکہ حکم دینے والے کی ملکیت نہیں؟ بالف درہم کا تقاضا ہے عوض اور بدلہ ہو حالانکہ یہاں مبیعہ کا ذکر نہیں اب اس جملے نے اپنے مفہوم کے ثبوت وتحقق کے لئے تقاضا کیا کہ کچھ مزید عبارت وکلمہ مان لو تاکہ اعتاق وعوض سب ثابت ہوسکیں، چنانچہ اس کے مقتضی کے مطابق یہاں بیع اور قبول کو مان لیا، اب سب جملے درست اور مذکورہ صریح عبارت کا مفہوم بے غبار ہوگیا، گویا قائل اول نے یوں کہا''اپنا غلام مجھے ایک ہزار کے عوض بیچ دے، پھر میرا وکیل بن کر اسے میری طرف سے آزاد کردے''تو غلام آزاد اور ہزار واجب۔ باقی رہی یہ بات کہ بیع اور قبول ثابت کیسے ہوئے؟ تو ہم کہیں گے اقتضاء النص کے طور پر کیونکہ یہ بیع میں رکن ہے اور رکن کے بغیر شیء کا تحقق نہیں ہوتا اس لیے اقتضاء ثابت کیا۔

تیسری اختلافی مثال: ولھذا قال ابویوسفؒ سے تیسری مثال ذکر کی ہے لیکن طرفین کے نزدیک نہیں، یہ صرف بقول امام ابویوسفؒ مثال ہے درحقیقت یہاں فرق کا بیان ہے بیع میں قبول کی حیثیت اور ہبہ میں قبول کی کیفیت کے درمیان۔ الفاظ مثال ثانی کے قریب قریب ہیں صرف بغیرشی کا فرق ہے ایک شخص نے کہا''اعتق عبدک عنی بغیر شی''دوسرے نے کہا''اعتقت''امام ابویوسفؒ نے کہا اس صورت میں بھی غلام حکم دینے والے کی طرف سے آزاد ہوگا لیکن بغیرشی کی وجہ سے ہبہ پر محمول کریں گے اور ہزار واجب نہ ہوگا مثل سابق یہاں ہبہ اقتضاء النص کے طور پر ثابت نہوگا اقتضائی طور پر یہاں

عبارت یوں ہوگی '' هب لي عبدک ثم کن وکیلي بالاعتاق فاعتقه عني'' باقی رہا یہ سوال کہ ہبہ میں قبضہ ضروری ہوتا ہے تولا یحتاج سے اسکا مداوا کیا کہ جس طرح بیع کے لئے قبول اقتضاء النص کے طور پر ثابت ہوا مثال سابق میں، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ یہاں ہبہ میں قبضہ بھی اقتضاء النص کے طور پر ثابت رکھیں گے یہ ساری تقریر امام ابو یوسف کے قول پر ہے۔

ولکنا نقول سے طرفین کی طرف سے جواب وفرق مذکور ہے کہ جس طرح بیع میں قبول اقتضاء ثابت کرلیا سابقہ مثال میں، اسی طرح یہاں ہبہ کے لئے اقتضاء قبضہ ثابت کریں یہ درست نہیں، وجہ فرق یہ ہے کہ قبول بیع میں رکن ہے اس لئے اقتضاء ثابت ہوا، ہبہ میں قبضہ رکن نہین بلکہ شرط ہے شرط شی سے خارج ہوتی ہے اور رکن شی میں داخل ہوتا ہے اس لئے فرق ہے کہ قبول اقتضاء ثابت ہوگا قبضہ ثابت نہ ہوگا قدوری اور تسہیل الضروری میں ہم نے پڑھا ہوا ہے واہب ہبہ کرنے والا تحفہ دینے والا، موہوب لہ جس کو ہبہ دیا گیا تحفہ لینے والا موہوب وہ چیز جو تحفہ دی گئی مثلاً قلم، کتاب۔

اقتضاء النص کا حکم: انه يثبت بطريق الضرورة فيقدر بقدر الضرورة اقتضاء النص کا حکم یہ ہے کہ بطور ضرورت بقدر ضرورت مقدر و ثابت ہوگا یعنی جہاں جس عبارت کے لازمی مفہوم کی صحت وتکمیل کے لئے ضرورت ہوگی تو اقتضاء کچھ مقدر مانا جائیگا جیسے پہلی مثال میں وجود طلاق اور دوسری مثال میں قبول کو ثابت کیا، آگے تعلیل ودلیل مذکور ہے۔

وَلِهٰذَا قُلْنَا: إِذَا قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ وَنَوٰى بِهِ الثَّلَاثَ لَا يَصِحُّ لِاَنَّ الطَّلَاقَ يُقَدَّرُ مَذْكُوْرًا بِطَرِيْقِ الْاِقْتِضَاءِ، فَيُقَدَّرُ بِقَدْرِ الضَّرُوْرَةِ وَالضَّرُوْرَةُ تَرْتَفِعُ بِالْوَاحِدِ فَيُقَدَّرُ مَذْكُوْرًا فِيْ حَقِّ الْوَاحِدِ، وَعَلٰى هٰذَا يُخَرَّجُ الْحُكْمُ فِيْ قَوْلِهٖ إِنْ اَكَلْتُ وَنَوٰى بِهٖ طَعَامًا عَامًا دُوْنَ طَعَامٍ لَا يَصِحُّ لِاَنَّ الْاَكْلَ يَقْتَضِيْ طَعَامًا، فَكَانَ ذٰلِكَ ثَابِتًا بِطَرِيْقِ الْاِقْتِضَاءِ بِقَدْرِ الضَّرُوْرَةِ، وَالضَّرُوْرَةُ تَرْتَفِعُ بِالْفَرْدِ الْمُطْلَقِ وَلَا تَخْصِيْصَ فِى الْفَرْدِ الْمُطْلَقِ لِاَنَّ التَّخْصِيْصَ يَعْتَمِدُ الْعُمُوْمَ.

وَلَوْ قَالَ بَعْدَ الدُّخُوْلِ اِعْتَدِّيْ وَنَوٰى بِهِ الطَّلَاقَ فَيَقَعُ الطَّلَاقُ اِقْتِضَاءً لِاَنَّ الْاِعْتِدَادَ يَقْتَضِيْ وُجُوْدَ الطَّلَاقِ فَيُقَدَّرُ الطَّلَاقُ مَوْجُوْدًا ضَرُوْرَةً، وَلِهٰذَا كَانَ الْوَاقِعُ بِهٖ رَجْعِيًّا لِاَنَّ صِفَةَ الْبَيْنُوْنَةِ زَائِدَةٌ عَلٰى قَدْرِ الضَّرُوْرَةِ، فَلَا يَثْبُتُ بِطَرِيْقِ الْاِقْتِضَاءِ وَلَا يَقَعُ إِلَّا وَاحِدٌ لِمَا ذَكَرْنَا.

''اسی وجہ سے ہم نے کہا جب ایک شخص نے کہا ''تو طلاق والی ہے'' اور اسی انت طالق سے تین کی نیت کرلی تو یہ نیت صحیح نہیں اس لئے کہ طلاق تو اقتضاء النص کے طور پر مذکور و مقدر ہوگی تو بقدر ضرورت ہوگی، ظاہر ہے ضرورت تو ایک طلاق سے مرتفع ہو جاتی ہے سو ایک کے حق میں مقدر مانا جائے گا اور اسی اصول پر اس کے قول میں حکم نکالا جائے، اگر میں نے کھایا اور اس سے کسی ایک کھانے کی نیت کرلی دوسرے کھانے کے سوا تو نیت وتعیین درست نہیں، اس لئے کہ لفظ اکل تقاضا کرتا ہے کھانے کا تو یہ اقتضاء کے طریق سے ثابت ہوگا وہ بھی بقدر ضرورت مقدر ومعتبر ہوگا اور ضرورت مطلق فرد طعام مراد لینے سے پوری اور مرتفع ہو جاتی ہے اور مطلق فرد میں تخصیص کی ضرورت

نہیں کیونکہ تخصیص بھی تو عموم کے بھروسے پر ہوتی ہے، اگر کسی شوہر نے دخول کے بعد کہا تو عدت گذار لے اور
اس سے طلاق کی نیت کر لی تو اقتضاء طلاق واقع ہوگی، اس لئے کہ عدت شمار کرنا طلاق کے وجود کا تقاضا کرتی ہے
تو طلاق ضرورت کے مطابق مقدر ہوگی، اسی وجہ سے تو اس کی وجہ سے واقع ہونے والی طلاق طلاق رجعی ہوگی،
اس لئے کہ بینونت کی صفت ضرورت سے زائد ہے تو زائد از ضرورت اقتضاء ثابت و مقدر نہ ہوگی اور نہ واقع ہوگی
مگر ایک طلاق بوجہ اس کے جو ہم نے ذکر کیا''

ترکیب و تحقیق: قلنا فعل بافاعل متعلق مقدم سے ملکر قول، اذا شرطیہ، قال فاعل ضمیر سے ملکر قول، انت طالق جملہ اسمیہ خبریہ مقولہ، قول مقولہ ملکر معطوف علیہ، واؤ عاطفہ، نوی فاعل ضمیر، متعلق اور مفعول سے ملکر معطوف، معطوف علیہ معطوف ملکر شرط، لایصح فاعل ضمیر اور متعلق سے ملکر جزا، شرط جزاء ملکر قلنا کا مقولہ۔ یقدر معطوف فیقدر سے ملکر جملہ فعلیہ معطوفہ مشبہ بالفعل کی خبر الضرورۃ مبتدا ترتفع ہی ضمیر فاعل و متعلق سے ملکر جملہ فعلیہ ہو کر خبر، مبتداء خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ علی ہذا متعلق مقدم الحکم مضارع مجہول کا نائب فاعل، فی قولہ مقولہ سے ملکر متعلق ثانی۔ ان شرطیہ اکلت فعل بافاعل جملہ معطوف علیہ نوی جملہ فعلیہ معطوف سے ملکر شرط، لایصح فاعل ضمیر و متعلق سے ملکر جزا، جملہ شرطیہ قولہ کا مقولہ، مصدر مضاف الیہ مقولہ سے ملکر مجرور، ذلک کان فعل ناقص کا اسم ہے ثابتا شبہ فعل متعلق سے ملکر خبر، جملہ فعلیہ خبریہ۔ لانفی جنس، تخصیص اسم، الفرد صفت سے ملکر مجرور ظرف مستقر لانفی جنس کی خبر، مشبہ بالفعل اپنے اسم و خبر سے ملکر بتاویل مفرد ہو کر تخصیص مصدر یا المطلق اسم فاعل کے متعلق ہے۔ لو شرطیہ قال ضمیر فاعل سے ملکر قول، بعد الدخول مفعول فیہ، اعتدی فعل بافاعل جملہ انشائیہ مقولہ، قول مقولہ ملکر معطوف علیہ، نوی معطوف قال اور نوی ملکر شرط، فاجزائیہ یقع فاعل مفعول لہ اور متعلق سے ملکر جملہ فعلیہ خبریہ جزا، شرط جزاء ملکر جملہ شرطیہ۔ لہذا کان کے متعلق مقدم ہے۔

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے اقتضاء النص کے حکم پر تین تفریعات ذکر کی ہیں۔ پہلی تفریع مذکور نہیں جبکہ دوسری اور تیسری تفریع مذکور ہے۔

پہلی دوسری تفریع: اسی اصول پر کہ مقتضی بقدر ضرورت مقدر و معتبر ہوتا ہے درج ذیل دونوں صورتوں کا حکم نکالا جائے گا کسی نے کہا ''انت طالق'' اور تین کی نیت کی تو درست نہیں، کیونکہ تین کی نیت زائد از ضرورت ہے، ضرورت ایک سے حاصل ہوسکتی ہے۔ ایک شخص نے کہا ''ان اکلت ونوی به طعاما دون طعام'' اپنی قسم میں پہلے تو مطلقا کہا اگر میں نے کھایا ظاہر ہے فعل اکل ماکول و مطعوم کا تقاضا کرتا ہے تو اکل کے اقتضاء پر طعاما مقدر ہوا کہ اکلت کا مفہوم سچا ہو اس مثال میں اکل تو صراحۃ و عبارۃ مذکور ہوا اور طعام اقتضاء مقدر رہوا، پھر قسم کھانے والے نے جو نیت کی تخصیص طعام کی تو یہ نیت ضرورت سے زائد ہے، ہم نے اقتضاء النص کے حکم میں پڑھا ہے کہ مقتضی بقدر ضرورت مقدر ہو اس لئے اکل کے معنی کی صحت کے لئے طعام میں تخصیص درست نہیں، تخصیص عموم میں ہوتی ہے یہاں مطلق ہے عام نہیں یہ تقریر امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق ہے یاد رہے تخصیص ذوات میں ہوتی ہے تقیید اوصاف میں ہوتی ہے مثلا رجال مطلق ہے اس سے اگر کوئی کسی خاص قبیلے کے افراد مراد

لے تو یہ تقیید نہیں تخصیص ہے کیونکہ یہاں افراد ذوات ہیں رجال کے اوصاف نہیں، اسی طرح طعاما سے بعض خاص قسم کے کھانے مراد لینا تخصیص ہے تقیید نہیں، یہ اصول کہ فرد مطلق میں تخصیص نہیں تو کسی خاص کھانے کی نیت بھی درست نہیں بلکہ زائد از ضرورت ہے طعاما تقدیر سے ہی اکل کا معنی درست اور مکمل ہو سکتا ہے۔

قول شافعیؒ: امام شافعیؒ نے کہا کہ اس صورت میں دیانۃ قائل کی نیت کی تصدیق کی جائے گی، باقی رہی یہ بات کہ یہاں عموم نہیں تو اسکے حل کے لئے کہا ہے کہ اقتضاء جو مقدر ہوگا وہ نکرہ ہوگا اور سیاق شرط میں جو نکرہ آئے وہ اس نکرہ کی مثل ہے جو سیاق نفی میں ہوتا ہے معروف ہے ''النکرۃ تحت النفی تفید العموم'' اس طرح عموم ثابت ہوا جب عموم ثابت ہوا تو پھر دیانۃ نیت معتبر ہونی چاہیے، مگر حاکم کے سامنے مقدمہ چلا گیا تو قضاء اس کی نیت کی تصدیق نہ ہوگی بلکہ مذکورہ جملہ کہنے کے بعد کچھ بھی کھالیا تو حانث ہوگا۔

جواب: احنافؒ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ دراصل یہاں طعاما بطور اقتضاء ثابت ہے، جس کے لئے اصول ہے کہ وہ بقدر ضرورت ہوتا ہے، اس لئے یہ طویل تقدیر و تفصیل اقتضاء ثابت کرنا زائد از ضرورت ہے تو معتبر نہ ہوگی اس لئے امام ابوحنیفہؒ نے کہا ہے کہ دیانۃ و قضاء دونوں اعتبار سے اس کی نیت معتبر نہ ہوگی۔

تیسری تفریع: ایک شادی شدہ شخص نے اپنی مدخولہ منکوحہ سے کہا ''اعتدی'' تو شمار کر اور اس سے طلاق کی نیت کر لی تو اقتضاء النص کے طور پر طلاق واقع ہوگی، دلیل یہ ہے کہ اعتداد شمار کرنا الفاظ کنایہ میں سے ہے، یہ احتمال رکھتا ہے کہ تو اپنے اوپر رب کی نعمتیں شمار کر یا میرے احسانات شمار کر، یا عدت شمار کر، جب اس نے طلاق کی نیت کر لی آخری احتمال متعین ہوگا، پھر عدت شمار کرنا وجود طلاق کا تقاضا کرتا ہے طلاق ہوگی، تو عدت شمار ہو سکے گی تو ''اعتدی'' کے معنی کی صحت و ثبوت کے لئے اقتضاء طلاق مراد لینا ضروری ہوا اس طرح طلاق ضرورۃ کے بقدر مقدر ہوئی، پھر کیا طلاق رجعی ہوگی یا بائنہ ایک ہوگی یا تین اس بارے میں وہی اصول اپناتے ہوئے کہیں گے کہ اقتضاء النص سے ثابت ہونے والی چیز بقدر ضرورت ہوگی اور عدت شمار کرنے کی ضرورت ایک طلاق رجعی سے پوری ہو جاتی ہے، طلاق بائن یا تین طلاق مقدر ماننے کی ضرورت نہیں اس لئے ایک رجعی واقع ہوگی اور بس باقی بعد الدخول سے واضح کر دیا کہ غیر مدخولہ منکوحہ کا یہ حکم نہیں اس لئے کہ اس پر عدت نہیں ہوتی اور اس پر واقع ہونے والی طلاق بائن ہی ہوتی ہے۔

تمرینی سوالات: س: عبارۃ النص، اشارۃ النص کی تعریف و مثال اور فرق بیان کریں!

س: مثاله فی قوله تعالیٰ و لاتقل لهما اف...... الخ کی تفصیل کیا ہے؟

س: اقتضاء النص کی تعریف، تفریع اور وجہ تسمیہ کیا ہے؟

س: متعلقات اربعہ کی وجہ حصر کیا ہے؟

س: لهذا قال ابویوسف...... حکما بالقبض تک اعراب لگائیں!

۱۰ فَصْلٌ فِیْ الْاَمْرِ : دسویں فصل امر کی تعریف کے بیان میں

اَلْاَمْرُ فِی اللُّغَةِ قَوْلُ الْقَائِلِ لِغَیْرِهٖ اِفْعَلْ ،وَفِی الشَّرْعِ تَصَرُّفُ اِلْزَامِ الْفِعْلِ عَلَی الْغَیْرِ .

''لغت میں امر کہتے ہیں کہنے والے کا اپنے غیر سے کہنا تو کر، اور اصطلاح شریعت میں غیر پر کام لازم کرنے کے تصرف کا نام امر ہے''

ترکیب وتحقیق: الامر مصدر مرفوع، فی اللغۃ جار مجرور ملکر معطوف علیہ اول ،قول مصدر مضاف بسوئے فاعل القائل مضاف الیہ مصدر قول کا فاعل لغیرہ متعلق قول مصدر کے، مصدر مضاف الیہ فاعل اور متعلق سے ملکر قول ،افعل مقولہ ،قول مقولہ ملکر معطوف علیہ ثانی ،واو عاطفہ فی الشرع معطوف اول ،تصرف مصدر، مضاف الیہ اور متعلق سے ملکر معطوف ثانی ، فی اللغۃ اپنے معطوف فی الشرع سے ملکر متعلق مصدر کے الامر مصدر متعلق سے ملکر مبتدا ،قول القائل اپنے معطوف تصرف سے ملکر خبر مبتدا خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ۔

توضیح:اس جملے میں مصنفؒ نے امر کی لغوی اور اصطلاحی تعریف ذکر کی ہے پہلے فائدہ ملاحظہ ہو۔

فائدہ: وضاحت طلب امر یہ ہے کہ امر ونہی خاص کے قبیل ومباحث میں سے ہیں پھر انہیں جدا جدا فصول میں کیوں ذکر کیا؟ دوسرے یہ کہ دونوں میں سے امر کو کیوں مقدم کیا؟ یہ بات بجا ہے کہ امر ونہی خاص کی مباحث میں سے ہیں لیکن اہمیت اور کثیر مسائل شرعیہ کے لئے بنیاد ہونے کی وجہ سے مستقل فصول میں بیان کیا، چنانچہ تمام اہل اصول نے یہی کیا ہے کہ کتاب اللہ کی دیگر مباحث کی طرح امر ونہی کو مستقلاً ذکر کیا، رہی دوسری بات کہ پھر امر کی تقدیم کی وجہ کیا ہے تو اس کے لئے اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ اگر نہی کو پہلے ذکر کرتے تو بھی سوال ہوتا نہی کو کیوں مقدم کیا؟ اسکی تفصیل یہ ہے کہ امر طلب فعل کے لئے اور امر سے جو چیز طلب کی جاتی ہے یہ وجودی ہوتی ہے نہی ترک فعل عدمی چیز ہوتی ہے وجودی چیز عدمی پر مقدم ہوتی ہے، تو امر بھی مقدم ہوا، ایک وجہ یہ ہے کہ تمام موجودات کائنات امر کن سے وجود میں آئیں تو یہ بھی امر کے مقدم ہونے پر دال ہے، یہ بھی یاد رہے کہ سب سے پہلے انسان کے لئے ملائکہ کو امر ہوا'' **اسجدوا لادم فسجدو...... فقعوا له سجدين** ''(۱۰ اعراف ۱۱، حجر ۲۹) پہلے انسان کو پہلے امر ہوا''**یادم اسكن انت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة**'' (بقرہ ۳۵) بروز محشر سب سے افضل واکمل اور اشرف واجمل ہادی السبل محبوب کل فداہ ابی وامی ونفسی کو امر ہوگا''یا محمد ارفع راسک واشفع تشفع لسوف یعطیک ربک فترضیٰ''(تاریخ دمشق لابن عساکر ۶/۱۹) اس طرح کی دیگر متعدد وجوہات کی بنا پر امر کو نہی پر مقدم کیا۔

لغوی تعریف: لفظ امر، ا،م، ر سے مرکب ہے مصنفؒ نے اس کا لغوی معنی بیان کیا ہے **قول القائل لغیرہ افعل** کہنے والے کا دوسرے سے کہنا'' تو کر'' بالفاظ دیگر حکم دینا بھی کہا جاتا ہے، قول مصدر مبنی للمفعول مقول کے معنی میں ہے، اس لئے کہ امر لفظ کی اقسام میں سے ہے تو مقول وملفوظ مراد ہوگا، یہ قول بمعنی مقول تعریف میں بطور جنس کے ہے جو تمام الفاظ کو شامل ہے القائل پہلی قید احترازی ہے اس سے فعل نکل جائیگا اس لئے کہ جو چیز فعل ومواظبت سے ضروری ہوئی، وہاں امر نہیں یعنی قائل

سے فاعل خارج قائل لغیرہ دوسری قید احترازی ہے اس سے وہ قول گیا جو قائل کا اپنی ذات سے ہو جیسا کہ ابوجہل وغیرہ نے اپنے بارے میں کہ ولنحمل خطایاکم تمہارے گناہ ہم اٹھالیں گے (عنکبوت ۹) افعل آخری اور تیسری قید ہے اس سے امر غائب اور نہی خارج ہوں گے کہ وہ افعل نہیں، الغرض لغت میں دوسرے کو افعل کہنے کا نام امر ہے۔

اصطلاحی تعریف: مصنفؒ نے اصطلاح شرع میں تعریف یوں ذکر کی ہے الامر هو تصرف الزام الفعل على الغير امر دوسرے پر عمل لازم کرنے کے تصرف کا نام ہے محشی اور شراح نے تصریح کی ہے کہ تعریف میں الفعل کا لفظ فعل لسان اور فعل جوارح وارکان دونوں کو شامل ہے مطلب یہ ہے کہ لازم کیا ہوا مامور بہ قولی اور فعلی دونوں ہو سکتے ہیں مثلاً فاقروا ما تيسير من القرآن میں مامورہ بہ قولی قراءت وتلاوت اور پڑھنا ہے اور اقيموا الصلوة میں مامور بہ عملی وفعلی ہے یعنی تعریف میں پڑھنے کو لازم کرنا یا کرنے کو لازم کرنا دونوں شامل ہیں، على الغير کی قید سے نذر ومنت خارج ہو گی کیونکہ یہ دوسروں کی بجائے اپنے اوپر لازم کی جاتی ہے نتیجہ یہ ہے کہ دوسرے کو افعل کہنا لغوی معنی اور دوسرے پر عمل واجب ولازم کرنا اصطلاحی امر ہے امر کی بحث میں یہ فرق بھی قابل غور امر ہے۔

سوال: امر کی مذکورہ تعریف پر سرسری سطح کا اشکال کیا گیا ہے، آپ نے کہا دوسرے پر فعل کا لازم کرنا امر ہے، حالانکہ ہم دیکھتے ہیں غیر پر عمل لازم وواجب ہوتا لیکن امر کا وہاں نام تک نہیں ہوتا مثلاً کسی مولی نے اپنے غلام سے یا بالائی افسر نے ماتحت سے کہا وجبت عليك ان تفعل كذا میں نے تجھ پر ضروری قرار دیا کہ تو اس طرح کرے دیکھئے غلام اور ماتحت ملازم پر کام ضروری ہوا حالانکہ یہاں امر تو ہے ہی نہیں؟

جواب: تفصیلی جواب سے پہلے تمہید سن لیجئے یہ طے شدہ بات ہے کہ لغوی معنی شرعی معنی میں ملحوظ ہوتا ہے جیسا کہ مجازی معنی میں حقیقی معنی کا لحاظ ہوتا ہے، اب سمجھئے اصطلاحی تعریف میں جو ہم نے پڑھا کہ غیر پر فعل لازم کرنا امر ہے اس میں صیغہ افعل ملحوظ ہے اور مفہوم یہ ہے کہ اسی الزام فعل کو امر کہیں گے جو صیغہ افعل کے ذریعے لازم کیا گیا اب اشکال جاتا رہا کہ سوال میں مذکورہ جملے میں امر نہیں تو اس پر تعریف بھی صادق نہیں بلکہ تعریف سے مراد ہے وہ الزام فعل جو افعل کے ساتھ ہو جب یہ داخل ہی نہیں تو سوال چہ معنیٰ دارد۔

فائدہ: زیر بحث فصل سے چھ فصول میں امر سے متعلقہ مباحث ضروری تفصیل سے مذکور ہیں، دراصل امر کی مباحث پانچ عنوانات ومسائل سے ضبط ہو سکتی ہیں اور علم اصول حاصل کرنے والے ان عناوین خمسہ کے تحت انہیں منضبط اور محفوظ کر سکتے ہیں ۱۔ امر کی حقیقت وموجب کا بیان ۲۔ آمر کا بیان ۳۔ مأمور اور مکلف کا بیان ۴۔ مامور بہ اور عمل وفعل کا بیان ۵۔ مامور فیہ اور وقت کا بیان جس میں عمل ہو گا تاکہ معلوم ہو حکم کیا ہے؟ کس نے دیا؟ کس کو دیا؟ کیا حکم دیا؟ کب اور کس وقت کے لیے دیا؟ انہیں امور خمسہ کی تفصیل ہم آگے فصول ستہ میں پڑھیں گے ان شاء اللہ۔

بہتر ہے کہ امر سے متعلقہ چھ فصلوں کا خلاصہ ہی ذہن نشین کر لیں پھر لف نشر مرتب تفصیل سے پڑھتے جائیں۔ پہلی

تین فصلوں میں امر کی حقیقت وموجب کا بیان ہے۔ چوتھی فصل میں مامور بہ اور مامور فیہ کا بیان ہے۔ پانچویں فصل میں مامور بہ کی خوبی وحسن کا بیان ہے۔ چھٹی فصل میں مامور بہ کی اقسام (اداء قاصر وکامل) کا بیان ہے، آمر ومامور کا بیان سب کے ذیل میں ہے

وَذَكَرَ بَعْضُ الْائِمَّةِ اَنَّ الْمُرَادَ بِالْاَمْرِ يَخْتَصُّ بِهٰذِهِ الصِّيْغَةِ ،وَاسْتَحَالَ اَنْ يَّكُوْنَ مَعْنَاهُ أَنَّ حَقِيْقَةَ الْاَمْرِ يَخْتَصُّ بِهٰذِهِ الصِّيْغَةِ، فَإِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى مُتَكَلِّمٌ فِي الْاَزَلِ عِنْدَنَا، وَكَلَامُهُ تعالىٰ اَمْرٌ وَنَهْيٌ وَإِخْبَارٌ وَاِسْتِخْبَارٌ وَاسْتَحَالَ وُجُوْدُ هٰذِهِ الصِّيْغَةِ فِي الْاَزَلِ ،وَاسْتَحَالَ اَيْضًا اَنْ يَّكُوْنَ مَعْنَاهُ اَنَّ الْمُرَادَ بِالْاَمْرِ لِلْاَمْرِ يَخْتَصُّ بِهٰذِهِ الصِّيْغَةِ ،فَإِنَّ الْمُرَادَ لِلشَّارِعِ بِالْاَمْرِ وُجُوْبُ الْفِعْلِ عَلَى الْعَبْدِ وَهُوَ مَعْنَى الْاِبْتِلَاءِ عِنْدَنَا، وَقَدْ ثَبَتَ الْوُجُوْبُ بِدُوْنِ هٰذِهِ الصِّيْغَةِ اَلَيْسَ اَنَّهٗ وَجَبَ الْاِيْمَانُ عَلٰى مَنْ لَّمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ بِدُوْنِ وُرُوْدِ السَّمْعِ .

قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ لَوْ لَمْ يَبْعَثِ اللّٰهُ تَعَالٰى رَسُوْلًا لَوَجَبَ عَلَى الْعُقَلَاءِ مَعْرِفَتُهٗ بِعُقُوْلِهِمْ، فَيُحْمَلُ ذٰلِكَ عَلٰى اَنَّ الْمُرَادَ بِالْاَمْرِ يَخْتَصُّ بِهٰذِهِ الصِّيْغَةِ فِيْ حَقِّ الْعَبْدِ فِي الشَّرْعِيَّاتِ حَتّٰى لَا يَكُوْنَ فِعْلُ الرَّسُوْلِ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهٖ اِفْعَلُوْا، وَلَا يَلْزَمُ اِعْتِقَادُ الْوُجُوْبِ بِهٖ ،وَالْمُتَابَعَةُ فِيْ اَفْعَالِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِنَّمَا تَجِبُ عِنْدَ الْمُوَاظَبَةِ وَانْتِفَاءِ دَلِيْلِ الْاِخْتِصَاصِ .

''بعض ائمہ (علامہ فخر الاسلام بزدوی شمس الائمہ سرخسی) نے ذکر کیا ہے کہ تحقیق امر کی مراد اسی صیغہ کے ساتھ خاص ہے یہ بات محال ہے کہ اس کا یہ معنی ہو کہ امر کی حقیقت اسی صیغہ کے ساتھ خاص ہو اس لئے تحقیق اللہ تعالی ہمارے نزدیک ازل سے متکلم ہیں اور ان کے کلام میں امر نہی اخبار واستخبار ہے اور اس صیغہ کا ازل میں وجود محال ہے یہ بات بھی محال ہے کہ اس کا معنی ہو کہ بلاشبہ امر کی مراد وجوب اس صیغہ کے ساتھ خاص ہو اس لے کہ امر سے شارع کی مراد بندے پر کام واجب کرنا ہے اور ہمارے نزدیک آزمائش کا یہی معنی ہے حالانکہ تحقیق وجوب اس صیغے کے بغیر ثابت ہو چکا ہے کیا یہ نہیں ہے کہ ایمان لانا واجب ہے اس شخص پر جسے ورود سمع کے بغیر دعوت حق نہ پہنچی ہو، امام ابوحنیفہ نے کہا اگر اللہ تعالی کوئی ایک رسول نہ بھیجے تب بھی عقلمندوں پر ان کی عقلوں کی وجہ سے اس ذات بالا صفات کی پہچان ضروری ہوتی تو محمول کیا جائے گا ان بعض ائمہ کے قول کو اس پر کہ امر اس صیغہ کے ساتھ خاص ہے احکام شرعیہ میں بندے کے حق میں یہاں تک کہ فعل رسول ﷺ انکے فرمان افعلوا کی طرح نہ ہوگا اور نہ ہی اس کے وجوب کا اعتقاد لازم ہے''

ترکیب وتحقیق: ذکر فعل، بعض الائمہ فاعل، ان مشبہ بالفعل اسم وخبر سے ملکر تاویل مفرد ہو کر مفعول، ذکر فاعل ومفعول سے ملکر جملہ فعلیہ خبریہ، استحال فعل یکون اپنے اسم وخبر سے ملکر تاویل مصدر ہو کر فاعل، جملہ فعلیہ خبریہ مختص جملہ فعلیہ خبریہ ان مشبہ بالفعل کی خبر ہے، فان اللہ تعالی جملہ اسمیہ تعلیلیہ ہے ایضا مصدر اض فعل محذوف کا مفعول مطلق ہے، کلامہ مبتدا، امر تینوں

معطوفات سے ملکر خبر، جملہ اسمیہ خبریہ استحال کا فاعل وجود ہذہ مرکب اضافی ہے، جملہ فعلیہ خبریہ، استحال کا فاعل پہلے استحال کیطرح جملہ فعلیہ تاویل مصدر ہے فاتعلیلیہ، ان مشبہ بالفعل، المراد اسم مفعول متعلقین سے ملکر اسم، وجوب مصدر مضاف الیہ اور متعلق سے خبر، جملہ تعلیلیہ ہمزہ استفہامیہ لیس فعل ناقص ان مشبہ بالفعل اسم وخبر سے ملکر تاویل مفرد ہو کر لیس کا اسم، من موصولہ جملہ فعلیہ خبریہ صلہ سے ملکر لیس کی خبر جملہ فعلیہ انشائیہ۔ قال ابوحنیفہ کا مقولہ جملہ شرطیہ ہے، معرفتہ لوجب کا فاعل موخر ہے فیحمل فعل مجہول سے افعلوتک ایک جملہ ہے لایلزم فاعل ومتعلق سے ملکر جملہ فعلیہ خبریہ۔

توضیح: اس عبارت میں مصنف نے بعض ائمہ کے قول پر دو اشکال اور دوسرے سوال کی توجیہ ذکر کی ہے۔ دراصل بحث یہ ہے کہ سابقہ بحث میں جس امر کی لغوی اصطلاحی تعریف گزری ہے، اس سے کیا مراد ہے اور اس کی کیا حقیقت ہے؟ تو صاحب اصول البزدوی علامہ فخر الاسلام بزدویؒ اور صاحب المبسوط علامہ شمس الائمہ سرخسی نے ذکر کیا ہے کہ تحقیق امر کی مراد اسی صیغہ کے ساتھ خاص ہے اور اس عبارت پر وارد ہونے والے دو سوال ذکر کر کے پھر شق ثانی کو اختیار کرتے ہوئے جواب وتوجیہ ذکر کی ہے۔

سوال اول: ان المراد بالامر یختص بهذه الصیغة اس کا یہ مطلب مراد لینا محال ہے کہ امر کی حقیقت طلب فعل اس صیغہ کے ساتھ خاص ہے، اس کے محال ہونے پر دلیل یہ ہے کہ اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک اللہ تعالی ازل سے متکلم ہیں صفت کلام ان کے لئے ثابت ہے، پھر اللہ تعالی کے کلام میں امر، نہی، خبر دینا، خبر لینا بھی موجود ہیں، چنانچہ اللہ تعالی حکم فرماتے ہیں کسی کام سے روکتے ہیں، جیسے فرشتوں کو سجدے کا حکم دیا وغیرہ، اگر طلب فعل کی حقیقت کو اس صیغہ کیساتھ مختص مانیں گے تو صیغہ افعل کو ازلی ماننا ہوگا، حالانکہ اس کا حادث ہونا بدیہی بات ہے مذکورہ قول کی بناء پر حادث کو ازلی ماننا پڑے گا، حالانکہ اس کا ازل میں وجود محال ہے، جب اس صیغہ کا ازل میں موجود ہونا محال ہے تو مراد کا اس کے ساتھ اختصاص بھی محال ہے نتیجہ یہ ہے کہ امر کی حقیقت کا اس صیغہ کے ساتھ خاص ہونا محال ہے۔

سوال ثانی: واستحال ایضا سے دوسرا سوال ذکر کیا ہے، اگر اس عبارت سے مراد یہ ہے کہ امر وحکم دینے والے کی مراد اس صیغہ کے ساتھ خاص ہے، مطلب یہ ہے کہ امر وشارع کی مراد ''وجوب'' صرف صیغہ امر سے حاصل ہو سکتی ہے اس کے علاوہ کسی دوسرے ذریعہ سے حاصل نہیں ہو سکتی تو یہ مراد لینا بھی محال ہے اس لئے کہ عملا ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ ایک چیز ضروری اور واجب ہے لیکن وہاں صیغہ امر کا وجود تو کجا وہم وگمان بھی نہیں، مثلا اگر کوئی ایسا شخص ہو جو دور دراز بلند وبالا پہاڑوں کی چوٹیوں پر رہتا ہو، کسی بھی نبی یا فرد امت سے اللہ تعالی کی واحدانیت وجود کی دعوت اور پیغام الہی نہ پہنچا ہو تو بھی اس پر دلائل قدرت شمس، وقمر، شجر وحجر، ارض وسما، مطر وفضاء، ورق وثمر میں غور وفکر کر کے اللہ تعالی کی توحید پر ایمان لانا واجب ہے۔

کما قیل وفی کل شی له آیة تدل علی انه واحد. حضرت شیخ الہندؒ نے کہا

انقلابات جہاں واعظ رب ہیں دیکھو ہر تغیر سے صدا آتی ہے فافہم فافہم

دیکھئے توحید پر ایمان لانا واجب ہے حالانکہ یہاں صیغہ امر تو کیا دعوت تک نہیں پہنچی تو پھر کیسے کہہ سکتے ہیں کہ امر کی

مراد وجوب جو شارع کا مقصود ہے اسی صیغہ کیساتھ خاص ہے؟ اشکال پکا ہو گیا کہ مراد شارع کو صیغہ امر کے ساتھ خاص کرنا محال ہے یہی حقیقت حال ہے خلاصہ یہ ہے کہ حقیقت امر صیغہ افعل کے ساتھ خاص سمجھنا بھی محال ہے یہ پہلا سوال ہے، شارع کی مراد کو اس صیغہ کے ساتھ خاص سمجھنا بھی محال ہے یہ دوسرا سوال ہے اللہ تعالیٰ کا امر و نہی کرنیوالا ہونا پہلی مراد کو توڑ دیتا ہے اور صیغہ امر کے بغیر وجوب توحید کا ثبوت دوسری مراد کو توڑ دیتا ہے۔

وهو معنى الابتلاء: دوسرے سوال کے درمیان جملہ معترضہ ہے، اس میں اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک زیر بحث حقیقت تکلیف کی طرف اشارہ ہے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں **لا يكلف الله نفسا الا وسعها (البقره ۲۸۶) ليبلوكم ايكم احسن عملا (الملک ۲)** یہ بقدر وسعت و استطاعت مکلف بنانا آزمانا یہ کیا ہے تو مصنف کہتے ہیں ہمارے نزدیک ابتلاء کا معنی یہی وجوب فعل اور عمل و اطاعت کا ضروری ہونا ہے۔

جواب: اب مشکل پیش آ گئی کہ بعض ائمہ کے ذکر کردہ جملے سے کیا مراد لیں کیوں کہ دونوں صورت میں محال لازم آتا ہے تو مصنفؒ نے شق ثانی کو اختیار کرتے ہوئے **فيحمل ذلک** سے دوسرے سوال کا جواب دیا ہے، ٹھیک ہے جی ہم کہتے ہیں اس سے مراد یہ ہے کہ شارع کی مراد اس سے صیغہ کے ساتھ خاص ہے باقی رہی یہ بات کہ اس کے علاوہ سے وجوب ثابت ہونا اس کے منافی ہے تو ہم اس کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ مراد شارع کا اس کیساتھ خاص ہونا احکام شرعیہ میں بندے کے حق میں مراد ہے شارع کے لئے نہیں، یعنی بندے پر وجوب شارع کی طرف سے امر کی صورت میں ہوگا شارع اس کا محتاج نہیں اور نہ ہی مسائل اعتقاد کے ثبوت و وجوب کے لئے امر کی ضرورت ہے آپ نے سوال کی تقریر میں صیغہ امر کے بغیر وجوب کے ثابت ہونے کی جو صورت پیش کی ہے، اس کا تعلق عقائد سے ہے ہاں احکام شرعیہ فرعیہ میں مراد شارع وجوب فعل اسی صیغہ کے ساتھ خاص ہے اور یہ بے غبار ہے اس سے کوئی محال لازم نہیں آتا ہے۔

یہاں اگر آپ احکام شرعیہ فرعیہ کی ایسی مثال پیش کرتے کہ اس کا وجوب صیغہ امر کے بغیر ثابت ہوا ہے تو پھر اشکال ہوتا ہے، عقائد میں صیغہ امر کے بغیر وجوب اسکے منافی نہیں کیونکہ ہم نے کہا یہ ہے کہ یہ محمول ہے اس بات پر کہ مراد امر وجوب احکام شرعیہ میں اس صیغہ کے ساتھ خاص ہے یہ درست ہے۔

حتى لا يكون: سے بطور تتمہ مسئلہ سمجھا دیا کہ وجوب قول رسول سے ثابت ہوگا صرف فعل رسول ﷺ سے نہیں اور نہ ہی اس کے وجوب کا اعتقاد لازم ہوگا۔

فعل رسول اللہ ﷺ کے وجوب کے ثبوت اور عدم ثبوت کی بحث: اس آخری جملے میں مصنفؒ نے ایک مستقل بحث کی طرف اشارہ کیا ہے، ایک عمل وہ ہے جس کا آنحضرت ﷺ نے حکم دیا امر فرمایا ایک عمل وہ ہے جو آپ ﷺ نے عملاً کیا قولاً حکم نہیں دیا، تو کیا قول و فعل دونوں سے وجوب ثابت ہوگا؟ اصحاب مالک و شوافع کا قول یہ ہے کہ نبی ﷺ کے قول و فعل دونوں سے وجوب ثابت ہوتا ہے احناف کہتے ہیں کہ قول رسول اللہ ﷺ سے تو وجوب ثابت ہوتا ہے صرف فعل رسول سے وجوب

ثابت نہیں ہوتا الا یہ کہ فعل کے ساتھ قول بھی ہو یا فعل پر مواظبت ودوام ہو۔

قول اول کی دلیل: سیدنا عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے ترمذی ج ۱ میں مروی ہے کہ غزوہ خندق کے موقع پر آنحضرت ﷺ اور صحابہ کی چند نمازیں فوت ہوگئیں، پھر موقع ملنے پر آپ ﷺ نے ترتیب وار قضاء پڑھیں پھر فرمایا **صلوا کما رایتمونی اصلی** اسی طرح تم نماز پڑھا کرو جیسے مجھے نماز پڑھتے دیکھا ہے غور کیجئے آنحضرت ﷺ نے اپنے فعل ترتیب وار قضاء نمازیں پڑھنے کی پیروی کا حکم دیا ہے تو ثابت ہوا کہ قول رسول کی طرح فعل رسول بھی وجوب کا فائدہ دیتا ہے (بخاری ۸۸/۲، ۸۸۸)

قول ثانی کی دلیل: سیدنا ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے ابوداؤد ۱۰۲/۱ میں مروی ہے آنحضرت ﷺ نے نماز پڑھاتے ہوئے دوران نماز نعلین مبارک اتار دیے تو فعل رسول کو دیکھتے ہوئے صحابہ رضی اللہ عنہم نے بھی دوران نماز جوتے اتار لیے نماز سے فارغ ہونے کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا تم نے جوتے کیوں اتار دیے؟ صحابہ نے عرض کیا آپ کو دیکھ کر فرمایا میرے پاس تو جبرئیل علیہ السلام آئے اور بتایا کہ آپ کے جوتے پر نجاست ہے، اس لئے میں نے نکال دیا، یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ فعل رسول کی اتباع واجب نہیں ورنہ آنحضرت ﷺ نکیر نہ فرماتے۔

دلیل ثانی: سیدنا ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے بخاری میں مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تو مسلسل روزے رکھتے لیکن صحابہ اور امت کو وصال صوم سے منع فرمایا۔

قول اول کی دلیل کا جواب: اصحاب مالک اور بعض شوافع کی دلیل کا جواب اسی دلیل میں موجود ہے اس طرح کہ وجوب صلوا صیغہ امر قول رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہوا ہے نہ کہ صرف فعل رسول سے ورنہ صلوا کہنے کی حاجت کیا تھی قولا امر کرنا تصریح و دلیل ہے کہ صرف فعل وجوب کو ثابت نہیں کرتا۔

آیت قرآنی سے استدلال شافعی: امام شافعیؒ نے فعل رسول کو امر رسول کی نوع اور ایک قسم قرار دیا ہے اس طرح کہ لفظ امر دو قسم پر ہے ۱۔قول ۲۔فعل اصل تو یہی ہے کہ وجوب امر سے ثابت ہوتا ہے پھر جب امر کی ایک قسم امر قولی سے وجوب ثابت ہوتا ہے تو دوسری قسم امر فعلی سے بھی وجوب ثابت ہوگا، امر فعلی کی دلیل سورہ ہود کی آیت ۹۷ کا جملہ **وما امر فرعون برشید** ہے یہاں لفظ امر سے مراد فعل ہے قول نہیں اس کی دلیل یہ ہے کہ رشید فعل کی صفت ہوتی ہے قول کی صفت سدید ہوتی ہے سورۃ الاحزاب آیت ۷۰ میں ہے **وقولوا قولا سدیدا** اور کہو درست بات تو ثابت ہوا رشید فعل کی صفت ہے تو فعل بھی امر کی قسم ہے۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ جملے میں امر سے قول مراد ہے اس کا قرینہ اس سے پہلے والا جملہ ہے **فاتبعوا امر فرعون** انہوں نے فرعون کی بات کی پیروی کی، اس کے لئے دلیل سورۃ الزخرف کی آیت ۵۱ تا ۵۴ ہے **ونادی فرعون فی قومه قال یقوم الیس لی ملک مصر** .... **فاستخف قومه فاطاعوه** فرعون نے اپنے (صدارتی) بیان سے

اپنی قوم کو بے وقوف بنایا سوانہوں نے اس کی بات کی اطاعت کی سورۃ الزخرف میں جس قول کی اطاعت کا ذکر ہے سورۃ ہود میں اسی کو فاتبعوا امر فرعون میں ذکر کیا اس لئے یہ قرینہ ہے کہ امر سے مراد قول ہے دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں امر فرعون سے شان فرعون مراد ہے کہ اسکی حالت سلجھی ہوئی نہ تھی بلکہ الجھی ہوئی تھی الیس منکم رجل رشید بھی اسی سورۃ ہود کی آیت ۷۸ میں موجود ہے یہ تو تبعا ذکر ہوا آگے آخری جملے کی وضاحت۔

والمتابعة : اس جملے میں ایک اشکال کا جواب دیا ہے سوال یہ ہے کہ جب عندالاحناف فعل رسول اللہ ﷺ سے وجوب ثابت نہیں ہوتا تو کیا افعال النبی میں اتباع نہ ہوگی حالانکہ ہم عملا دیکھتے ہیں کہ بہت سارے افعال النبی میں اتباع و پیروی واجب ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ فعل رسول سے وجوب کا ثبوت دو صورتوں میں ہوگا۔ا۔اس عمل پر دوام و مواظبت کبھی ترک نہ کیا ہو۲۔وہ عمل آنحضرت ﷺ کی خصوصیات میں سے نہ ہو تہجد کا وجوب، چار سے زائد ازواج کا بیک وقت جواز خصوصیات میں سے ہے، اب بات واضح ہوگئی کہ فعل رسول ﷺ علی الاطلاق موجب نہیں نہ یہ کہ بالکل موجب نہیں۔

تمرینی سوالات: س: امر کی لغوی، شرعی تعریف، مثال کیا ہے؟

س: ذکر بعض الائمة کا مصداق اوران کی مراد کیا ہے؟

س: مصنف کی اختیار کردہ شق اور ذکر کردہ جواب کیا ہے؟

س: آنحضرت کے اقوال وافعال کی پیروی میں کیا تفصیل ہے؟

س: فی الامر ...... اخبار و استخبار تک عبارت پر اعراب لگائیں!

۱۱۔فصل: گیارہویں فصل امر کے موجب کے بیان میں

اِخۡتَلَفَ النَّاسُ فِیۡ الۡاَمۡرِ الۡمُطۡلَقِ اَیۡ اَلۡمُجَرَّدُ عَنِ الۡقَرِیۡنَةِ الدَّالَّةِ عَلَی اللُّزُوۡمِ وَعَدَمِ اللُّزُوۡمِ، نَحۡوُ قَوۡلِهٖ تَعَالٰی وَاِذَا قُرِیءَ الۡقُرۡآنُ فَاسۡتَمِعُوۡا لَهٗ وَاَنۡصِتُوۡا لَعَلَّکُمۡ تُرۡحَمُوۡنَ وَقَوۡلُهٗ تَعَالٰی: وَلَا تَقۡرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَکُوۡنَا مِنَ الظَّالِمِیۡنَ..

''اہل اصول کا اختلاف ہے مطلق امر کے موجب میں یعنی ایسا امر جو لزوم یا عدم لزوم پر دلالت کرنے والے قرینے سے خالی ہو جیسے ارشاد الٰہی ہے اور جب قرآن پاک پڑھا جائے تو خوب کان لگا کے سنو اور چپ رہو تم پر رحم کیا جائیگا اور فرمان الٰہی اور نہ قریب جاؤ تم دونوں اس درخت کے ورنہ تم ناانصافوں میں سے ہو جاؤ گے''

ترکیب وتحقیق: اختلف فعل معروف، الناس فاعل فی جارہ الامر موصوف المطلق، مفسر ای حرف تفسیر، المجرد اسم مفعول، عن جار القرینہ موصوف، الدالة اسم فاعل، علی جار اللزوم معطوف علیہ، واؤ عاطفہ، عدم اللزوم مرکب اضافی معطوف علیہ، معطوف سے ملکر مجرور، علی جار مجرور سے ملکر متعلق اسم فاعل کے، الدالة اسم فاعل متعلق سے ملکر صفت، القرینہ موصوف صفت سے ملکر

مجرورعن جار مجرور سے ملکر متعلق اسم مفعول کے، الجر دمتعلق سے ملکر مفسر، المطلق مفسر مفسر سے ملکر الامر کی صفت، موصوف صفت سے ملکر مجرور جار مجرور ملکر متعلق فعل ماضی کے، اختلاف اپنے فاعل ومتعلق سے ملکر جملہ فعلیہ خبریہ۔

توضیح: گیارہویں فصل کی اس ابتدائی عبارت میں مصنفؒ نے امر کے موجب کے متعلق اختلاف ذکر کیا ہے، الناس میں الف لام عہد کا ہے یہاں مراد سب لوگ نہیں بلکہ اہل اصول مراد ہیں کہ اہل اصول کے درمیان مطلق امر کے موجب میں اختلاف ہے مطلق امر کا مطلب یہ ہے کہ جس امر کے صیغے کے ساتھ کوئی قرینہ نہ ہو اس کا موجب کیا ہے؟ اس میں اختلاف ہے، وجوب کے لئے ہے مندوب کے لئے ہے سورۃ الاعراف کی آیت ۲۰۴ اور سورۃ البقرۃ کی آیت ۳۵ مطلق امر کی مثال میں پیش کی ہیں پہلی مثال طلب فعل کی ہے اور دوسری طلب ترک فعل کی ہے، لاتقربا کا مفہوم اجتنبا ادا کرتا ہے، بقول مصنفؒ دونوں بلاقرینہ امر مطلق ہیں امر کے موجب میں اختلاف کی بنیاد معانی کی کثرت ہے کہ کثیر معانی کے لئے مستعمل ومتداول ہے پہلے امر کے معانی ذکر ہوتے ہیں پھر اقوال ائمہ، امر کے اکیس معانی مع امثلہ درج ذیل ہیں۔

۱۔ امر برائے وجوب: مثال	وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ ،وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا
۲۔ برائے ندب: مثال	وَالَّذِيْنَ يَبْتَغُوْنَ الْكِتٰبَ مما ملكت ايمانكم فكاتبوهم
۳۔ برائے اباحت: مثال	اذا حللتم فاصطادوا، فانكحوا ما طاب لكم من النساء
۴۔ برائے ارشاد: مثال	واشهدوا ذوی عدل منكم
۵۔ برائے تادیب: مثال	كل مما يليک
۶۔ برائے اکرام: مثال	ادخلو ها بسلام امنين
۷۔ برائے امتنان: مثال	فكلو مما رزقكم الله حلالا
۸۔ برائے التماس: مثال	ارجعوا الى ابيک
۹۔ برائے دعا: مثال	رب هب لی من الصلحين ،ربنا تقبل منا، ربنا اغفرلی
۱۰۔ برائے تمنی: مثال	الا ايها الليل الطويل انجلی
۱۱۔ برائے تہدید: مثال	اعملو! ما شئتم جو چاهو كرو
۱۲۔ برائے تعجیز: مثال	فاتو بسورة من مثله، فانفذوا لاتنفذون الابسلطٰن(الرحمٰن ۳۳)
۱۳۔ برائے تسویۃ: مثال	فاصبر اولا تصبروا سواء عليكم
۱۴۔ برائے تسخیر: مثال	كونوا قردة خاسئين
۱۵۔ برائے اہانت: مثال	ذق انک انت العزيز الكريم، قل كونوا حجارة او حديدا
۱۶۔ برائے تحقیر واحتقار: مثال	القوا ماانتم ملقون

۱۷۔ برائے ایجاد وتکوین: مثال اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون

۱۸۔ برائے تعجب: مثال ابصر به واسمع

۱۹۔ برائے اِخبار: مثال فلیضحکوا قلیلا ولیبکوا کثیرا

۲۰۔ برائے اِنذار وتخویف: مثال قل تمتع بکفرک قلیلا انک من اصحاب النار، قل تمتعوا فان مصیر کم الی النار

۲۱۔ برائے ناکام انجام: مثال فان الله یاتی بالشمس من المشرق فات بها من المغرب

صرف معنی، باحوالہ مثال مع ترجمہ پرعدم طوالت کے پیش نظر اکتفا کیا ہے، تفاسیر وشروحات میں ہر مثال کی مکمل وضاحت دیکھی جاسکتی ہے، بلکہ ادنی تامل سے بھی مثال میں مذکورہ معنی بسہولت سمجھ سکتے ہیں۔

امر کے موجب میں اقوال: مذکورہ بالا تفصیل سے واضح ہو چکا ہے کہ ''امر'' معانی کثیرہ کے لئے مستعمل اور متداول ہے اور کئی مفاہیم کے لئے قرآن وحدیث میں بکثرت مثالیں مذکور ہیں، اس لئے مطلق ''امر'' کے موجَب میں اختلاف ہے، جہاں کوئی قرینہ موجود ہو وہاں تو معنی متعین ہوگا اگر بلاقرینہ مطلق امر ہوتو اس میں اختلاف ہے اختلف الناس سے یہی ذکر ہے۔

۱۔ **بعض اصحاب مالک** کا قول یہ ہے کہ امر اباحت کے لئے ہے، اباحت وندب میں فرق یہ ہے کہ اباحت میں مامور بہ کا بجا لانا یا ترک کرنا دونوں برابر ہوتے ہیں، ندب میں عمل کرنا جائز اور عمل نہ کرنے سے راجح ہوتا ہے۔

۲۔ **امام شافعی** کا قدیم قول یہ ہے کہ امر وجوب وندب میں مشترک ہے، پھر انہوں نے ندب کے قول سے رجوع کرلیا تھا تو موصوف کا قول وجوب کا رہا۔

۳۔ **امام احمد بن حنبل** ۴۔ **اکثر احناف** کے نزدیک امر وجوب کے لئے ہے۔

۵۔ **شیخ ابومنصور ماتریدی** سے منقول ہے کہ امر ایسی چیز کے لیے موضوع ہے جو وجوب وندب کے درمیان مشترک ہے اور وہ اقتضا ہے۔

٦۔ **بعض** کہتے ہیں کہ امر وجوب، ندب اور اباحت میں معنی مشترک ہے۔

٦۔ **بعض** کہتے ہیں امر الٰہی وجوب کے لئے ہے اور امر رسول ندب کے لئے ہے۔

۸۔ **ابن شریح** شافعی کہتے ہیں جب تک امر کی مراد نہ کھولی جائے تو اس کا مقتضی توقف ہے، یہی قول ابوالحسن اشعری کا ہے، یہ اختلاف واقوال کا ذکر ہوا آگے مصنف قول رابع کی ترجیح پر دلائل ذکر کر رہے ہیں۔

وَالصَّحِيْحُ مِنَ الْمَذْهَبِ أَنَّ مُوْجَبَهُ الْوُجُوْبُ إِلَّا إِذَا قَامَ الدَّلِيْلُ عَلٰى خِلَافِهِ لِاَنَّ تَرْكَ الْاَمْرِ مَعْصِيَةٌ كَمَا اَنَّ الْاِئْتِمَارَ طَاعَةٌ قَالَ الْحَمَاسِيُ

اَطَعْتِ لِاٰمِرِيْكِ بِصَرْمِ حَبْلِيْ مُرِيْهِمْ فِيْ أَحِبَّتِهِمْ بِذَاكَ

فَـاِنْ هُـمْ طَـاوَعُـوْکَ فَطَاوِعِيْهِمْ وَاِنْ عَـاصَوْکَ فَاعْصِيْ مَنْ عَصَاکَ

وَالْـعِـصْـيَـانُ فِيْـمَا يَرْجِعُ اِلٰى حَقِ الشَّرْعِ سَبَبٌ لِلْعِقَابِ، وَتَحْقِيْقُهُ اَنَّ لُزُوْمَ الْاِيْتِمَارِ اِنَّمَا يَـكُـوْنُ بِـقَـدْرِ وِلَايَةِ الْاٰمِرِ عَـلَـى الْمُخَاطَبِ، وَلِهٰذَا اِذَا وَجَّهْتَ صِيْغَةَ الْاَمْرِ اِلٰى مَنْ لَّا يَلْزَمُهُ طَـاعَتُکَ اَصْلًا لَا يَـكُـوْنُ ذٰلِکَ مُـوْجِبًـا لِلْاِيْتِمَارِ، وَاِذَا وَجَّهْتَهَا اِلٰى مَنْ يَلْزَمُهُ طَاعَتُکَ مِنَ الْـعَبِـيْـدِ لَـزِمَـهُ الْاِيْـتِـمَارُ لَا مَحَالَةَ، حَتّٰى لَوْ تَرَكَهُ اِخْتِيَارًا يَسْتَحِقُّ الْعِقَابَ عُرْفًا وَشَرْعًا، فَعَلٰى هٰـذَا عَـرَفْنَا اَنَّ لُزُوْمَ الْاِيْتِمَارِ بِقَدْرِ وِلَايَةِ الْاٰمِرِ، اِذَا ثَبَتَ هٰذَا فَنَقُوْلُ اِنَّ لِلّٰهِ تَعَالٰى مِلْكًا كَامِلًا فِـىْ كُـلِّ جُـزْءٍ مِـنْ اَجْـزَاءِ الْـعَـالَـمِ، وَلَـهُ التَّـصَـرُّفُ كَيْفَ مَا شَاءَ وَاَرَادَ، وَاِذَا ثَبَتَ اَنَّ مَنْ لَّهُ الْـمِـلْـكُ الْـقَاصِرُ فِيْ الْعَبْدِ كَانَ تَرْكُ الْاِيْتِمَارِ سَبَبًا لِلْعِقَابِ، وَمَا ظَنُّکَ فِيْ تَرْکِ اَمْرِ مَنْ اَوْجَدَکَ مِنَ الْعَدَمِ وَاَدَرَّ عَلَيْکَ شَآبِيْبَ النِّعَمِ ؟

''صحیح وقابل ترجیح مذہب یہ ہے کہ اس کا موجب وجوب ہے مگر جب اس کے خلاف دلیل قائم ہو اس لئے تحقیق ترک امر معصیت ہے جیسا کہ بجا آوری اطاعت ہے، صاحب حماسہ نے کہا:

اے مخاطبہ! تو نے میری محبت توڑنے میں اپنے حکم کرنے والوں کی اطاعت کی ہے، تو بھی انہیں ان کے دوستوں کی محبت کے بارے میں یہی حکم دے، تو وہ اگر تیری بات مان لیں تو پھر تو بھی ان کی اطاعت کر، اگر وہ تیری نافرمانی کریں تو بھی نافرمانی کر اس کی جس نے تیری نافرمانی کی۔

اور نافرمانی جو شریعت کے حق کی طرف راجع ہو سزا کا سبب ہے، اس کی تفصیلی تحقیق یہ ہے کہ بے شک بجا آوری مخاطب پر آمر کی ولایت وقدرت کے مطابق ہوتی ہے، اور اسی وجہ سے جب تو نے امر کا صیغہ اس شخص کی طرف متوجہ کیا جس پر تیری اطاعت بالکل لازم نہیں تو یہ تعمیل کو واجب نہیں کرتا، اور جب تو نے امر کا صیغہ اس شخص کی طرف متوجہ کیا جس پر ماتحت غلام ونوکر ہونے کی وجہ سے تیری فرمانبرداری لازم ہے تو یقیناً تعمیل لازم ہوگی، یہاں تک کہ اگر اس نے اختیاری طور پر اسے چھوڑا تو سزا کا مستحق ٹھہرے گا عرف وشرع ہر اعتبار سے، پس اسی اصول پر ہم نے پہچان لیا کہ تعمیل وبجا آوری کا لازم ہونا حکم دینے والے کی ولایت وقدرت کے مطابق ہوتا ہے، جب یہ بات ثابت ہو چکی ہے تو نتیجہ ہم کہتے ہیں: اللہ تعالیٰ کے لئے پوری پوری ملکیت ہے ساری کائنات کے ہر ہر جز میں اور اسی کا تصرف جیسے چاہے ارادہ کرے، جب ثابت ہو چکا ہے کہ وہ شخص جسے غلام ونوکر میں عارضی ملکیت ہے اس کے حکم کی تعمیل چھوڑنا سزا کا سبب ہے تو آپ کا کیا گمان ہے اس ذات بالا صفات کے حکم کے چھوڑنے میں جس نے تجھے عدم سے وجود بخشا اور تجھ پر نعمتوں کے مینہ برسائے''

ترکیب وتحقیق: تصحیح متعلق سے ملکر مبتدا، مشبہ بالفعل اسم وخبر سے ملکر تاویل مفرد ہو کر مبتدا کی خبر، جملہ اسمیہ خبریہ۔ الا

استثنائیہ، اذا ظرفیہ، قام فعل اپنے فاعل اور دونوں متعلقوں سے ملکر جملہ ظرفیہ مستثنی ، وقتا من الاوقات مستثنی منہ محذوف اپنے مستثنی سے ملکر جوب مصدر کا مفعول فیہ، کما موصول صلہ ملکر مجرور، جار مجرور ملکر متعلق معصیۃ مصدر میمی کے، دونوں شعر قال الحماسی کا مقولہ ہیں، بیت کا ہر حصہ الگ جملہ ہے، کل چار جملے ہیں، اطعت صیغہ واحد مونث حاضر فعل با فاعل اپنے دونوں متعلقین سے ملکر جملہ فعلیہ خبریہ۔ مُری صیغہ واحد مونث حاضر فعل با فاعل مفعول ہم اور دونوں متعلق سے ملکر جملہ فعلیہ انشائیہ۔ فاتعقبیہ، ھم مبتداء، جملہ شرطیہ اس کی خبر، مبتداء خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ۔ واو کے ذریعے عطف ڈال کر ملائیں تو پھر جملہ شرطیہ معطوف علیہ جملہ شرطیہ معطوف سے ملکر خبر، الگ جملہ بنائیں تو یہ جملہ شرطیہ رہے گا، العصیان متعلق سے ملکر مبتدا، سبب متعلق سے ملکر خبر، جملہ اسمیہ خبریہ۔ تحقیقہ مرکب اضافی مبتدا مشبہ بالفعل اسم وخبر سے ملکر تاویل مفرد ہو کر مبتداء کی خبر، مبتداء خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ۔ لہذا متعلق مقدم ہے، چاروں اذا شرطیہ ہیں ہر ایک کے ساتھ شرط وجزا ترتیب وار موجود ہیں، چاروں جگہ شرط مضارع نہ ہونے اور ماضی ہونے کی وجہ سے جزا مجزوم نہیں فما ظنکم میں فانتیجیہ ما استفہامیہ مبتداء، ظن مصدر مضاف الیہ اور متعلق سے ملکر خبر، جملہ اسمیہ انشائیہ۔

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے امر کے موجب میں راجح قول اور اسکی دلیل بیان کی ہے، چنانچہ کہتے ہیں کہ صحیح صریح قابل ترجیح مذہب یہ ہے کہ امر وجوب کے لئے ہے۔ شارع نے جو چیز بصیغہ امر فرمادی تو اس کی تعمیل ضروری ہوگی، ہاں اگر اس کے برعکس ندب یا اباحت کے لئے کوئی قرینہ ودلیل ہو تو پھر وہی معنی مراد ہوگا ورنہ مطلق امر وجوب کے لئے۔

دلیل: مصنفؒ نے استدلال کے لئے اصول بیان کیا کہ مامور بہ کو ترک کرنا معصیت ہے اور تعمیل وبجا آوری اطاعت ہے یہ دلیل ہے کہ امر وجوب کے لئے ہے ورنہ مندوب ومباح کا ترک معصیت نہیں کہلاتا، مامور بہ کے چھوڑنے پر معصیت مرتب ہونا امر کے وجوب کی دلیل ہے۔

استشہاد: صاحب دیوان الحماسہ کے قول سے اس بات پر استشہاد پیش کیا ہے کہ امر کی تعمیل اطاعت اور ترک امر معصیت ہے اور یہ بات تو ثابت شدہ ہے کہ معصیت وجوب کے ترک پر ہوتی ہے مباح ومندوب کے ترک کرنے سے معصیت نہیں کہلاتی۔

دوسری بات: العصیان سے دوسری تمہیدی بات یہ کہی کہ کہ شارع کے ''اوامر شرعیہ'' میں نافرمانی سزا کا سبب ہے جو اللہ اور اس کے رسول کے کسی امر وحکم کی نافرمانی کرے گا تو سزا کا مستحق ہوگا، ظاہر ہے کسی مباح یا مندوب چیز کے چھوڑنے پر تو عقاب وعتاب کا مستحق نہیں ہوسکتا سزا کا حقدار واجب کے ترک پر ہی ہوسکتا ہے، اس لئے کہ تعمیل امر تو امر کی مامور پر ولایت وقدرت کے بقدر ہوتی ہے جس پر ولایت ہوگی، تو س پر اطاعت لازم ہوگی، جس پر کسی قسم کی ولایت وقدرت نہیں تو اس پر اطاعت واجب نہیں مثلا ایک شخص اپنے غلام، نوکر، ماتحت کو حکم دیتا ہے تو اس پر تعمیل واجب ہے اختیار کے ہوتے ہوئے نہ کیا تو سزا کا مستحق ٹھہرے گا، لیکن اگر کسی اجنبی کو ایک نہیں دس بار حکم دیا تو بھی اس پر تعمیل امر واجب نہیں، شرع اور عرف عام کا یہی دستور وتقاضا ہے جب یہ بات ثابت ہوچکی کہ امر کی تعمیل کا ضروری ہونا بقدر ولایت وقدرت ہوتا ہے، تو پھر آپ کا کیا

خیال ہے کہ جس ذات بالا صفات کا پوری کائنات کے ذرے ذرے پر غلبہ ہے نعمتوں کی بہتات و برسات ہے، قدم بقدم لمحہ بہ لمحہ دادرسی اور فریادرسی کرتے ہیں تو اس کے امر کے ترک پر سزا کے مستحق ہوں گے یا نہیں اس کے امر کی تعمیل نہ کرنا معصیت ہوگی یا نہیں؟ جواب اثبات میں ہے کہ اس کے حکم کو چھوڑنا معصیت بھی ہے، اور قابل سزا بھی یہ دونوں چیزیں واجب کے چھوڑنے پر لازم آتی ہیں تو ثابت ہوا امر مطلق وجوب کے لئے ہے، الحمد للہ وا تصحیح کا صحیح اور قابل ترجیح ہونا ثابت ہو چکا۔

نقلی دلائل: مطلق امر کا موجب وجوب ہے مذکورہ استدلال تو مصنف کے طرز پر تھا اب چند نقلی دلائل ملاحظہ فرمائیے کہ قرآن وحدیث سے امر کا موجب وجوب ثابت ہوتا ہے۔

دلیل اول ارشاد ہے **ومن یعص اللہ ورسولہ ویتعد حدودہ یدخلہ نارا خالدا فیھا** (نساء ۱۴) ''جس نے اللہ اور رسول کی نافرمانی کی اور اس کی حدود سے تجاوز کیا وہ اسے ہمیشہ کی آگ میں داخل کر دیں گے'' یہاں اللہ رسول کے حکم سے سرتابی کو معصیت قرار دیا ہے اور معصیت وحدود سے تجاوز کرنے کی وجہ سے دائمی عذاب فرمایا ہے تو ثابت ہوا کہ امر کی تعمیل نہ کرنا معصیت ہے اور دائمی سزا کا سبب ہے۔

ارشاد الٰہی ہے **وما کان لمومن ولا مومنۃ اذا قضی اللہ ورسولہ امرا ان یکون لھم الخیرۃ من امرھم** (احزاب ۳۶) ''جب اللہ اور اس کا رسول کسی کام کا حکم دیں تو کسی مومن مرد وعورت کے لئے ان کے معاملے میں اختیار نہیں رہتا'' اختیار نہ رہنا صاف دلیل ہے کہ امر وجوب کے لئے ہے ورنہ ندب واباحت میں تو اختیار رہتا ہے، اس میں امر صریح لفظ ہے۔

ارشاد باری تعالیٰ ہے **فلیحذر الذین یخالفون عن امرہ ان تصیبھم فتنۃ او یصیبھم عذاب الیم**
سو چاہیے ڈرتے رہیں اس کے امر کی مخالفت ومعصیت سے کہیں انہیں کوئی مصیبت یا دردناک عذاب نہ پہنچے دیکھئے امر کی مخالفت سے ڈرایا جا رہا ہے اور مصیبت و دردناک عذاب کا اندیشہ ذکر کیا ہے کہ مخالفت ومعصیت کی صورت میں سزا ہوگی یہ امر برائے وجوب کی دلیل ہے وکثیر من الایات والروایات دالۃ علی وجوب الامر۔

تمرینی سوالات۔ س: اختلف الناس میں الناس سے کون مراد ہیں؟

س: امر کے دس معانی مع امثلہ ذکر کیجئے اور مذہب صحیح کی تعیین کیجئے!

س: ولا تقربا ھذہ الشجرۃ کیا صیغہ ہے اور یہ کیسے امر کی مثال ہے؟

س: صاحب حماسہ کے قول میں استشہاد اور وجہ استدلال کیا ہے؟

س: اذا وجھتھا الی من یلزمہ طاعتک من العبید لزمہ الایتمار لامحالۃ کی ترتیب کیا ہے؟

۱۲۔ فَصْلٌ : بارہویں فصل اس بیان میں ہے کہ امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا

اَلْاَمْرُ بِالْفِعْلِ لَا یَقْتَضِیُ التَّکْرَارُ : وَلِھٰذَا قُلْنَا: لَوْ قَالَ: طَلِّقْ اِمْرَأَتِیْ فَطَلَّقَھَا الْوَکِیْلُ ثُمَّ

تَزَوَّجَهَا الْمُوَكِّلُ لَيْسَ لِلْوَكِيْلِ اَنْ يُطَلِّقَهَا بِالْاَمْرِ الْاَوَّلِ ثَانِيًا، وَلَوْ قَالَ: زَوِّجْنِيْ اِمْرَأَةً لَا يَتَنَاوَلُ هٰذَا تَزْوِيْجًا مَرَّةً بَعْدَ اُخْرٰى، وَلَوْ قَالَ لِعَبْدِهٖ تَزَوَّجْ لَا يَتَنَاوَلُ ذٰلِكَ اِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً لِاَنَّ الْاَمْرَ بِالْفِعْلِ طَلَبُ تَحْقِيْقِ الْفِعْلِ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِخْتِصَارِ فَاِنَّ قَوْلَهٗ اِضْرِبْ مُخْتَصَرٌ مِنْ قَوْلِهٖ اِفْعَلْ فِعْلَ الضَّرْبِ، وَالْمُخْتَصَرُ مِنَ الْكَلَامِ وَالْمُطَوَّلُ سَوَاءٌ فِي الْحُكْمِ.

''کسی کام کا حکم دینا تکرار کا تقاضا نہیں کرتا، اسی وجہ سے ہم نے کہا: اگر کسی شوہر نے کہا تو میری بیوی کو طلاق دے اس بیوی کو وکیل نے طلاق دے دی، پھر موکل نے اس سے جدید نکاح کیا تو اس کے لئے اجازت نہیں کہ اسے پہلے امر کی وجہ سے دوبارہ طلاق دے، اور اگر کسی نے کہا: کسی عورت سے میری شادی کرادے یہ حکم ایک بار شادی کرانے کے بعد دوسری بار نکاح کرانے کو شامل نہ ہوگا، اور اگر اپنے غلام سے کہا: تو شادی کرلے یہ شامل نہیں ہوگا مگر ایک بار شادی کرنے کو، اس لئے کہ کسی کام کا حکم دینا بطور اختصار کام کے ایجاد کا مطالبہ ہے، اس لئے اس کا قول ''تو مار'' مختصر ہے اس کے قول تو مارنے کا کام کر کلام طویل ہو یا مختصر حکم کے در حق برابر ہوتا ہے''

ترکیب وتحقیق: الامر متعلق سے ملکر مبتدا، لایقتضی فاعل ضمیر اور التکرار مفعول سے ملکر جملہ فعلیہ خبریہ ہوکر مبتدا کی خبر، مبتدا خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ۔ لہذا قلنا کے متعلق مقدم، قلنا فعل بافاعل متعلق مقدم سے ملکر قول، لوشرطیہ، قال ہو ضمیر فاعل سے ملکر قول، طلّق صیغہ واحد مذکر امر حاضر، انت ضمیر بارز فاعل اور مفعول سے ملکر جملہ فعلیہ انشائیہ امر، فا جوابیہ، طلّق فعل، ہا ضمیر مونث مفعول اور الوکیل فاعل موخر سے ملکر معطوف علیہ، ثم عاطفہ، زوجہا الموکل جملہ فعلیہ معطوف، معطوف علیہ معطوف سے ملکر جواب امر، امر جواب امر ملکر قال کا مقولہ، قول مقولہ ملکر شرط لیس فعل ناقص، للوکیل جار مجرور ملکر ظرف مستقر جائزا، محذوف کے متعلق ہوکر لیس کی خبر مقدم، انّ مصدر یہ ناصبہ، یطلّق فعل مضارع، ہو ضمیر فاعل، ہا ضمیر مفعول، بالامر الاول متعلق، ثانیا طلاقا مصدر محذوف کی صفت ہوکر مفعول مطلق، جملہ فعلیہ خبریہ تاویل مصدر ہوکر لیس کا اسم موخر، لیس اسم وخبر سے ملکر جزا، شرط جزاء ملکر جملہ شرطیہ قلنا کا مقولہ، قول مقولہ ملکر جملہ قولیہ۔ لو قال زوجنی لو قال لعبدہ دونوں جدا جدا جملہ شرطیہ ہیں، لان الامر مشبہ بالفعل اسم وخبر سے ملکر تاویل مفرد ہوکر مجرور، جار مجرور ملکر لا یتناول جزاء کے متعلق ہے، فانّ میں فا تعلیلیہ ہے، قولہ مصدر اپنے مضاف الیہ اور اضرب مقولہ سے ملکر انّ مشبہ بالفعل کا اسم ہے، مختصر اسم مفعول متعلق سے ملکر خبر، ان اسم وخبر سے ملکر جملہ اسمیہ خبریہ۔ المختصر متعلق ومعطوف سے ملکر مبتداء، سواء متعلق سے ملکر خبر، مبتدا خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ۔

توضیح: امر کے موجَب کے بعد اس فصل میں امر کے مقتضیٰ کا ذکر ہے، اس عبارت میں امر کے عدم تکرار کی تین مثالیں مذکور ہیں، اصول یہ بیان کیا کہ ''امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا'' یعنی جس عمل کا حکم دیا گیا تو ایک بار بجالانے اور تعمیل کرنے سے سبکدوشی ہوجاتی ہے، ایک امر کی بنا پر بار بار عمل کرنا ضروری نہیں ہوتا، تعلیل اس کی یہ ہے کہ تکرار عدد کی شان ہے، امر میں عدد کا احتمال نہیں تو تکرار کا تقاضا بھی نہیں کرتا باقی رہی یہ بات کہ حکم الٰہی ہے وامنوا بما انزلت مصدقا لما معکم (بقرہ ۴۱) اسی

طرح ادخلوا فی السلم کافۃ (بقرہ۲۰۸) ایمان لانا، اسلام میں داخل ہونا ایک بار نہیں بلکہ یہ تو پوری زندگی کے لئے حکم ہے اور موت تک اسلام پر رہنے کا حکم ہے، یا ایھا لذین امنوا اتقوا اللہ حق تقاتہ ولا تموتن الا وانتم مسلمون (ال عمران۱۰۲) یہ تکرار تو ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ثبات ہے تکرار نہیں چنانچہ روز روز کلمہ پڑھ کر اسلام میں از سر نو داخل نہیں ہوتے بلکہ پہلی بار پڑھے پر ثابت قدم رہتے ہیں، تو فرق یہ ہے کہ مذکورہ آیات میں ثبات کا حکم ہے اس سے تکرار لازم و ثابت نہیں ہوتا۔ فافھم وتدبر!

دیگر اقوال: مصنفؒ نے امر کے مقتضی کے متعلق ایک قول ذکر کیا ہے اور اسی کے مطابق آگے تفصیل درج کی ہے، اس میں بعض دیگر حضرات کے اقوال بھی ملتے ہیں۔

۱۔ ابو اسحاق اسفرائنی اور عبد القادر بغدادیؒ کہتے ہیں کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور بار بار عمل کو واجب کرتا ہے۔

۲۔ امام شافعی کہتے ہیں امر تکرار کا تقاضا تو نہیں کرتا تکرار کا احتمال رکھتا ہے، تقاضا اور احتمال میں یہ فرق ہے کہ مقتضی تو نیت کے بغیر ثابت ہوتا ہے نیت کا محتاج نہیں، احتمال بلا نیت ثابت نہیں ہوتا۔

۳۔ بعض احناف اور بعض شوافع کہتے ہیں امر بالفعل تکرار کا تقاضا کرتا ہے نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے، ہاں اگر امر کسی شرط پر معلق ہو یا کسی وصف کے ساتھ مقید ہو تو پھر تکرار شرط ووصف کے ساتھ امر کا بھی تکرار ہوگا جیسے وان کنتم جنبا فاطھروا (مائدہ۶) اگر تم جنبی ہو تو غسل سے پاکی حاصل کرو الزانیۃ والزانی فاجلدو کل واحد منھما مائۃ جلدۃ (النور۲) زنا کرنے والی عورت اور زنا کرنے والے مرد ان دونوں میں سے ہر ایک کو سو کوڑے لگاؤ، پہلی تعلیق بالشرط کی مثال ہے، دوسری تقیید بالوصف کی مثال ہے، شرط ووصف کے تکرار سے امر کا بھی تکرار ہوگا، جبکہ احناف کا مختار قول وہی ہے جو متن میں مذکور ہوا کہ امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا بھلے مقید بالوصف ہو یا معلق بالشرط، اسی پر آگے تین مثالیں مذکور ہیں۔

پہلی مثال: ایک شادی شدہ شخص نے کسی دوسرے آدمی کو وکیل بناتے ہوئے کہا تو میری بیوی کو طلاق دے اس پر عمل کرتے ہوئے وکیل نے اس کی بیوی کو طلاق دیدی تو طلاق واقع ہو چکی امر کی تعمیل ہو چکی پھر یہی شوہر اسی عورت سے نکاح کر لیتا ہے تو پہلے امر کی وجہ سے وکیل کو اجازت نہ ہوگی کہ دوبارہ طلاق دے کیونکہ امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا۔

دوسری مثال: ایک شخص نے وکیل بناتے ہوئے دوسرے سے کہا میری کسی عورت سے شادی کرا دو اس نے شادی کرا دی امر کی تعمیل ہو چکی، اس سابقہ امر کی وجہ سے دوسری شادی کا وکیل نہ ہوگا اور نہ ہی اسے یہ شامل ہے۔

تیسری مثال: اگر کسی کا کوئی غلام ومملوک ہو تو وہ تمام معاملات میں اپنے آقا کا پابند ہوتا ہے، مولی کی اجازت کے بغیر کسی قسم کا کاروبار عقد وغیرہ نہیں کر سکتا، جسے آقا نے اجازت دی ہو تو وہ کاروبار کر سکتا ہے اسے عبد ماذون کہتے ہیں، ایسے ہی غلام ومملوک کو مولی نے اجازت دیتے ہوئے کہا شادی کر لے تو یہ بھی ایک شادی کی اجازت ہوگی، دوسری شادی کی اجازت کو مشتمل نہ ہوگا۔

دلیل وتعلیل: لانّ الامر سے علت بیان کی ہے کہ دراصل کسی کام کے حکم دینے کا مطلب ہے اس کام کو اختصار کے ساتھ

بروئے کار لایا جائے، وہ کام کیا جائے تو حکم دینے والے کا مطالبہ ہوتا ہے کہ یہ کام کرو پھر ایک طویل عبارت سے دوسری مختصر مثلاً کسی نے کہا اقرأ پڑھئے تو یہ اختصار ہے طویل جملہ یہ ہوگا" افعل فعل القرائة" یا اضرب کہا تو افعل فعل الضرب ہوگا، اب اس طویل جملے کو اس مختصر سے صیغہ امر میں ادا کر دیا اقرأ، اضرب کلام بھلے طویل ہو یا مختصر حکم تو ایک ہوتا ہے، اس لئے مذکورہ مثالوں میں ایک بار تعمیل و بجا آوری سے امر پر عمل ہو چکا تکرار نہیں۔

ثُمَّ الْاَمْرُ بِالضَّرْبِ اَمْرٌ بِجِنْسِ تَصَرُّفٍ مَعْلُوْمٍ، وَحُكْمُ اِسْمِ الْجِنْسِ اَنْ يَّتَنَاوَلَ الْاَدْنٰى عِنْدَ الْاِطْلَاقِ، وَيَحْتَمِلُ كُلَّ الْجِنْسِ، وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا: إِذَا حَلَفَ لَا يَشْرَبُ الْمَاءَ يَحْنَثُ بِشُرْبِ اَدْنٰى قَطْرَةٍ مِّنْهُ، وَلَوْ نَوٰى بِهٖ جَمِيْعَ مِيَاهِ الْعَالَمِ صَحَّتْ نِيَّتُهٗ، وَلِهٰذَا قُلْنَا: إِذَا قَالَ لَهَا: طَلِّقِيْ نَفْسَكِ فَقَالَتْ: طَلَّقْتُ، يَقَعُ الْوَاحِدَةُ، وَلَوْ نَوَى الثَّلَاثَ صَحَّتْ نِيَّتُهٗ، وَكَذٰلِكَ لَوْ قَالَ لِاٰخَرَ: طَلِّقْهَا يَتَنَاوَلُ الْوَاحِدَةَ عِنْدَ الْاِطْلَاقِ، وَلَوْ نَوَى الثَّلَاثَ صَحَّتْ نِيَّتُهٗ، وَلَوْ نَوَى الثِّنْتَيْنِ لَا يَصِحُّ إِلَّا إِذَا كَانَتِ الْمَنْكُوْحَةُ اَمَةً، فَإِنَّ نِيَّةَ الثِّنْتَيْنِ فِيْ حَقِّهَا نِيَّةٌ بِكُلِّ الْجِنْسِ، وَلَوْ قَالَ لِعَبْدِهٖ: تَزَوَّجْ يَقَعُ عَلٰى تَزَوُّجِ اِمْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ، وَلَوْ نَوَى الثِّنْتَيْنِ صَحَّتْ نِيَّتُهٗ لِاَنَّ ذٰلِكَ كُلُّ الْجِنْسِ فِيْ حَقِّ الْعَبْدِ.

"پھر مارنے کا حکم دینا ایک معلوم جنس کے تصرف کا حکم دینا ہے، اسم جنس کا حکم یہ ہے کہ مطلق کلام میں ادنی کو شامل ہوتا ہے اور کل جنس کا احتمال رکھتا ہے، اسی اصول پر حکم ہوگا جب قسم اٹھائی ایک شخص نے کہ پانی نہ پیئے گا تو ادنی قطرہ پینے سے حانث ہوگا اور اگر تمام جہان کے پانیوں کی اس نے نیت کر لی تو اس کی نیت صحیح ہوگی، اسی وجہ سے تو ہم نے کہا: جب شوہر نے اپنی بیوی سے کہا: تو اپنے آپ کو طلاق دے اس نے کہا: میں نے طلاق دی ایک طلاق واقع ہوگی اور اگر تین کی نیت کی تو ان کی نیت صحیح ہوگی، اس طرح اگر دوسرے شخص نے کہا: تو اس کو طلاق دے اطلاق کے وقت ایک کو شامل ہوگا اور اگر تین کی نیت کر لی تو اس کی نیت صحیح ہے، اگر دو کی نیت کی تو درست نہ ہوگی مگر جب بیوی باندی ہو، اس لئے کہ اس کے حق میں دو کی نیت کل جنس کی نیت ہے، اگر اپنے غلام کو اجازت دیتے ہوئے کہا: شادی کر لے یہ اجازت ایک شادی پر واقع ہوگی اور اگر دو کی نیت کی تو اس کی نیت درست ہوگی کیونکہ غلام کے حق میں یہ کل جنس ہے"

ترکیب و تحقیق: ثم عاطفہ برائے تراخی، الامر متعلق سے ملکر مبتدا، امر نکرہ متعلق سے ملکر خبر، مبتدا خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ۔ حکم مضاف الیہ سے ملکر مبتداء، یتناول ھو ضمیر راجع بسوئے اسم جنس فاعل، مفعول بہ، مفعول فیہ سے ملکر جملہ فعلیہ خبریہ، تاویل مصدر ہو کر خبر، مبتداء خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ۔ علی ہذا حلف کے متعلق مقدم، اذا شرط و جزا سے ملکر جملہ شرطیہ، علی ہذا کو قلنا فعل محذوف کا متعلق بھی بنا سکتے ہیں اس صورت میں جملہ شرطیہ مقولہ ہوگا۔ لو شرطیہ، نوی فعل ماضی، ہو ضمیر فاعل، متعلق اور مفعول بہ

سے ملکر شرط، صحت فاعل نیتہ سے ملکر جزاء، شرط جزاء ملکر جملہ شرطیہ۔ لہذا متعلق مقدم قلنا فعل با فاعل متعلق مقدم سے ملکر قول، اذا شرطیہ، قال فاعل ضمیر و متعلق سے ملکر قول، طلقی صیغہ واحد مونث حاضر فاعل و مفعول۔ سے ملکر امر، قالت جملہ فعلیہ مقولہ سے ملکر جواب امر، امر جواب امر سے ملکر مقولہ، قول مقولہ ملکر شرط، یقع فاعل الواحدۃ سے ملکر جملہ فعلیہ خبریہ جزاء، شرط جزاملکر جملہ شرطیہ قلنا کا مقولہ۔ کذالک قال کے متعلق مقدم ہے، یہ بھی ہوسکتا کہ اسے قلنا فعل محذوف۔ کے متعلق کریں تو پھر لو سے جملہ شرطیہ اس کا مقولہ ہوگا، اذا کانت المنکوحۃ امۃ جملہ فعلیہ خبریہ ظرفیہ حالۃ من الحالات یا وقتا من الاقات مستثنی منہ محذوف سے مستثنی ہے، مستثنی منہ مستثنی سے ملکر لایصح کا مفعول، باقی پورا جملہ شرطیہ ہے، فان میں فاتعلیلیہ ہے، میاہ ماء کی جمع ہے، جیسے افواہ فم کی جمع ہے۔

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے اصول بیان کیا ہے کہ امر کے ذریعے جنسِ معلوم کا حکم ہوتا ہے، پھر چار تفریعی مثالوں سے ضابطہ کو منطبق کر کے سمجھایا ہے۔ صاحب اصول الشاشیؒ کہتے ہیں امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا پھر امر کے ذریعے جو حکم دیا جاتا ہے افراد کا نہیں بلکہ جنس کا ہوتا ہے، حاصل یہ ہے کہ جو بھی حکم نکاح، طلاق، تزویج وغیرہ ہو اس کی جنس مراد ہوگی، اسم جنس کا مطلب یہ ہے کہ عدم نیت واطلاق کے وقت ادنی فرد مراد ہوگا، اگر نیت کر لی تو کل جنس مراد ہو سکتی ہے افراد مراد نہیں ہوسکتے۔

پہلی مثال: ایک شخص نے قسم کھائی کہ ''لا یشرب الماء'' پانی نہ پیئے گا، پانی کا ایک قطرہ الماء کا ادنی فرد ہے جو بلانیت ثابت ہوتا ہے اور سارے جہان کا پانی کل جنس ہے، جو نیت سے ثابت ہوگا ''واللہ لا اشرب الماء'' کہنے کے بعد کوئی نیت نہیں کی تو ایک قطرہ پینے سے بھی حانث ہوگا، اگر سارے جہاں کے پانیوں کی نیت کر لی تو کل جنس کے طور پر یہ نیت بھی درست ہوگی، پھر کچھ پانی پینے سے حانث نہ ہوگا۔ [یوں سمجھ لیجئے حانث نہ ہوگا اس لئے کہ سارے جہان کا پانی پینا بس میں نہیں]

دوسری مثال: کسی شوہر نے حق طلاق تفویض کرتے ہوئے یا طلاق کی اجازت دیتے ہوئے بیوی سے کہا ''طلقی نفسک'' تو اپنے آپ کو طلاق دے، پھر بیوی نے کہا میں نے طلاق دی، تو نیت کے بغیر ادنی فرد ایک طلاق واقع ہوگی اور اگر تین طلاق کی نیت کر لی تو بھی کل جنس کے طور پر نیت درست ہوگی اور تین طلاقیں واقع ہونگی۔

تیسری مثال: دوسرے کو وکیلِ طلاق بناتے ہوئے کہا ''طلقھا'' تو اسے طلاق دے، یہ بھی بلانیت تو ایک طلاق کی اجازت کو شامل ہوگی، اور تین کی نیت کر لی تو بھی درست، لیکن اگر دو کی نیت کی تو درست نہیں، دو طلاقوں کی نیت کی صحت کی ایک استثنائی صورت یہ ہے کہ منکوحہ باندی ہو جس کی طلاق کی جازت دی ہے تو کل جنس ہونے کی وجہ سے باندی کے حق میں دو کی نیت درست ہوگی آزاد عورت کے لئے دو کی نیت درست نہیں کیونکہ دو افراد ہیں۔

چوتھی مثال: مولی نے اپنے غلام کو نکاح کی اجازت دیتے ہوئے کہا ''تزوّج'' شادی کر لے یہ ایک عورت سے شادی کرنے پر محمول ہوگی جو ادنی فرد ہے، اگر دو کی نیت کی تو کل جنس کے طور پر دو کی نیت درست ہوگی، کیونکہ آزاد مرد کے لئے بیک وقت چار شادیوں کی اجازت ہے تو غلام و باندی کے لئے اَحرار کے مقابلے میں نصف کے احکام ہوتے ہیں، اس لئے

غلام کے حق میں دوشادیوں کی اجازت کل جنس ہے، جیسا کہ باندی کے حق میں دوطلاقیں کل جنس ہیں، خلاصہ یہ ہوا کہ کل جہاں کے پانی، تین طلاقیں، غلام کے لئے دوشادیوں کی اجازت، باندی کے لئے دوطلاقوں کی نیت، یہ کل جنس ہونے کی وجہ سے نیت کے ساتھ درست ہیں امر کے تکرار کیوجہ سے نہیں۔

وَلا يَتَأَتّٰى عَلٰى هٰذَا فَصْلُ تَكْرَارِ الْعِبَادَاتِ، فَإِنَّ ذٰلِكَ لَمْ يَثْبُتْ بِالْاَمْرِ بَلْ بِتَكْرَارِ اَسْبَابِهَا الَّتِىْ يَثْبُتُ بِهَا الْوُجُوْبُ ،وَالْاَمْرُ لِطَلَبِ اَدَاءِ مَا وَجَبَ فِى الذِّمَّةِ بِسَبَبٍ سَابِقٍ لَا لِإِثْبَاتِ اَصْلِ الْوُجُوْبِ،وَهٰذَا بِمَنْزِلَةِ قَوْلِ الرَّجُلِ اَدِّ ثَمَنَ الْمَبِيْعِ وَاَدِّ نَفْقَةَ الزَّوْجَةِ فَإِذَا وَجَبَتِ الْعِبَادَةُ بِسَبَبِهَا فَتَوَجَّهَ الْاَمْرُ لِاَدَاءِ مَا وَجَبَ مِنْهَا عَلَيْهِ ،ثُمَّ الْاَمْرُ لَمَّا كَانَ يَتَنَاوَلُ الْجِنْسَ يَتَنَاوَلُ جِنْسَ مَا وَجَبَ عَلَيْهِ، وَمِثَالُهُ مَا يُقَالُ: إِنَّ الْوَاجِبَ فِىْ وَقْتِ الظُّهْرِ هُوَ الظُّهْرُ، فَتَوَجَّهَ الْاَمْرُ لِاَدَاءِ ذٰلِكَ الْوَاجِبِ، ثُمَّ إِذَا تَكَرَّرَ الْوَقْتُ تَكَرَّرَ الْوَاجِبُ، فَيَتَنَاوَلُ الْاَمْرُ ذٰلِكَ الْوَاجِبَ الْاٰخَرَ ضَرُوْرَةَ تَنَاوُلِهِ كُلَّ الْجِنْسِ الْوَاجِبِ عَلَيْهِ، صَوْمًا كَانَ اَوْ صَلَاةً، فَكَانَ تَكْرَارُ الْعِبَادَةِ الْمُتَكَرِّرَةِ بِهٰذَا الطَّرِيْقِ لَا بِطَرِيْقِ اَنَّ الْاَمْرَ يَقْتَضِى التَّكْرَارَ .

”نہیں وارد ہوسکتا اس اصول پر عبادات کے تکرار کی بحث کا سوال، اس لئے تحقیق وہ عبادات میں تکرار امر سے ثابت نہیں ہوتا بلکہ ان عبادات کے اسباب واوقات کے تکرار سے ثابت ہوتا ہے، وہ اسباب جن سے وجوب ثابت ہوتا ہے، امر تو سابقہ سبب سے ذمہ میں واجب شدہ کی ادائیگی کے مطالبے کے لئے ہے، نہ اصل وجوب کے اثبات کے لئے یہ آدمی کے قول کی طرح ہے کہ ”مبیعہ کے ثمن ادا کرو اور بیوی کا خرچہ ادا کرو“ پھر جب عبادت اپنے سبب سے واجب ہوچکی تو امر متوجہ ہوا اس سبب کی وجہ سے اس پر واجب شدہ کی ادائیگی کے لیے، پھر جب امر جنس کو شامل ہوتا ہے تو اس پر واجب شدہ کی کل جنس کو شامل ہوگا، اس کی مثال وہ ہے جو کہا جاتا ہے بلاشبہ ظہر کے وقت میں ضروری ظہر ہے، اور اس واجب کی ادائیگی کے لیے امر متوجہ ہوا، پھر جب وقت بار بار آتا ہے تو واجب مکرر ہوتا ہے تو امر اس آخری واجب تک کو شامل ہوگا کل جنس کو شامل ہونے کے ضروری ہونے کی وجہ سے چاہے روزہ ہو یا نماز تو بار بار آنے والی عبادات کا بار بار ثبوت اس مذکورہ طریقے سے ہوتا ہے، نہ اس طریق سے کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے“

ترکیب و تحقیق: لا یتاتی فعل مضارع منفی معلوم از باب تفعل، مثل لا یتوفی، علی ہذا ظرف لغو متعلق مقدم، فصل مضاف الیہ سے ملکر فاعل موخر، فعل فاعل و متعلق ملکر جملہ فعلیہ خبریہ۔ فا تعلیلیہ، انّ مشبہ بالفعل، ذلک اسم، لم یثبت فعل، ھو ضمیر فاعل، بالامر جار مجرور ملکر معطوف علیہ، بل عاطفہ، با جارہ، تکرار مضاف، اسباب مضاف الیہ مضاف، ہا ضمیر مضاف الیہ مرکب اضافی معرفہ موصوف، التی موصول، یثبت فعل بہا متعلق مقدم، الوجوب فاعل موخر، جملہ فعلیہ خبریہ صلہ، موصول صلہ ملکر اسبابہا کی

صفت، موصوف صفت ملکر مضاف الیہ، تکرار مضاف الیہ سے ملکر مجرور، جار مجرور ملکر معطوف، بالامر معطوف علیہ، معطوف سے ملکر متعلق لم یثبت کے، جملہ فعلیہ خبریہ مشبہ بالفعل کی خبر، انّ اسم وخبر سے ملکر جملہ اسمیہ خبریہ تعلیلیہ۔ الامر مبتداء، لطلب اداء معطوف علیہ، لا عاطفہ، لاثبات اصل الوجوب جار مجرور ملکر معطوف، معطوف علیہ معطوف ملکر ظرف مستقر ثابت محذوف کے متعلق ہوکر خبر، مبتداء خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ۔ ہذا مبتداء، با جارہ، منزلۃ مضاف، قول مصدر مضاف الیہ ہوکر مضاف، الرجل مضاف الیہ فاعل، قول مصدر، مضاف الیہ فاعل سے ملکر قول، ادّ صیغہ واحد مذکر مخاطب امر حاضر معروف از باب تفعیل (دراصل ادّی) انت ضمیر فاعل ومفعول سے ملکر معطوف علیہ، واو عاطفہ، ادّ نفقۃ الزوجۃ جملہ انشائیہ معطوف، معطوف علیہ معطوف ملکر جملہ فعلیہ انشائیہ مقولہ، قول مقولہ ملکر مضاف الیہ، منزلۃ مضاف مضاف الیہ سے ملکر مجرور، جار مجرور ملکر ظرف مستقر کائن محذوف کے متعلق ہوکر خبر، مبتداء خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ۔ فانتجیہ، اذا شرطیہ، وجبت جملہ فعلیہ خبریہ شرط، فتوجہ الامر جملہ فعلیہ جزاء، شرط جزاء ملکر جملہ شرطیہ، ثم عاطفہ برائے تراخی، الامر مبتداء، جملہ شرطیہ خبر سے ملکر جملہ اسمیہ خبریہ۔ مثالہ مبتداء کی خبر مایقال موصول صلہ سے ملکر ہے، صوما معطوف علیہ، صلوۃ معطوف سے ملکر کان کی خبر، کان کا اسم ھو ضمیر ہے، لا عاطفہ بطریق انّ الامر۔۔۔۔۔۔ کا عطف بہذا الطریق پر ہے۔

توضیح: فصل ۱۲ کی عبارت کے اس آخری حصے میں مصنفؒ نے ایک معرکۃ الاراء سوال کا شافی جواب ذکر کیا ہے۔

عبادات کے تکرار کی بنا پر مذکورہ اصول پر سوال: اصول بیان ہوا کہ امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا اور نہ اس کا احتمال رکھتا ہے، حالانکہ عملاً ہم دیکھتے ہیں کہ ''اقیموا الصلوۃ'' کی وجہ سے روزانہ پنجگانہ نماز پڑھنا ضروری ہے ''اتوا الزکوۃ'' کی وجہ سے ہر نصاب پر سالانہ زکوۃ ضروری ''فمن شهد منكم الشهر فليصمه'' کی وجہ سے ہر رمضان کے پورے روزے فرض وضروری ہیں، آپ کہتے ہیں امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا یہ عبادات میں عملاً تکرار کیسے لگتا ہے؟ یہ اصول مخدوش ہے یا صاف کہہ دیا جائے کہ سرے سے غلط ہے، ورنہ ایک نماز، ایک بار زکوۃ، ایک رمضان کے روزے بجالا کر سبکدوش ہو جاتے اور بس ان مثالوں سے صاف صاف معلوم ہوا کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے؟

جواب: ماشاء اللہ بڑی پر اثر تقریر ہے، اب ذرا مختصر بافکر جواب بھی سنئے، بلکہ جواب سے پہلے تمہید ملاحظہ ہو، یاد رکھئے دو چیزیں ہیں ا۔ نفس وجوب ۲۔ وجوب اداء، نفس وجوب تو یہ ہے کہ چیز، عمل، بات انسان کے ذمے لازم ہو جائے، ذمہ داری سر پر آن پڑے، مثلاً کتاب خریدی تو عقد پورا ہونے سے مشتری کے ذمے قیمت واجب ہوگئی، عقد نکاح میں ایجاب وقبول اور رخصتی ودخول سے ناکح کے ذمے نفقہ زوجہ لازم ہوگیا، یہ تو نفس وجوب ہے کہ آدمی پر یہ حق لازم ہو چکا ہے۔

اداء وجوب یا وجوب ادا کہہ لیجئے کا مطلب یہ ہے کہ دائیگی ضروری ہو، مثلاً بائع نے کہا مبیعہ کے ثمن ادا کیجئے، بیوی نے کہا نفقہ دیجئے، نفس وجوب تو بذمہ واجب ہوتا ہے سبب سے، اور اداء وجوب لازم ہوتا ہے امر کے مطالبے سے، بیع کے سبب ثمن لازم ہو پھر ''ادّ ثمن المبيع'' کے مطالبے پر ادائیگی۔

اسی طرح عبادات میں فرضیت نماز، زکوۃ، روزہ تو ان کے اسباب وجودِ وقت، وجودِ نصاب شہودِ شہر سے ثابت، پھر ادائیگی امر کے مطالبے پر، جب سبب مکرر تو عمل بھی بار بار، اسی کو مصنفؒ نے کہا عبادات کا تکرار ان کے اسباب کے تکرار سے ہے نہ یہ کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے، اس لئے تو پوری زندگی میں حج ایک بار فرض ہے، کیونکہ اس کا سبب مکرر نہیں، اسی کو کو مصنفؒ نے کہا لایتأتی نہیں وارد ہوسکتا عبادات کے تکرار کا سوال جیسے پہلے بھی کئی بار گزرا ''لا'' کو ہٹادیں تو پھر ترجمہ ہوگا وارد ہوسکتا ہے عبادات کے تکرار والا سوال، مصنف نے کہا ''لا'' نہیں وارد ہوتا عبادات کے تکرار کا سوال کیونکہ عبادات کا نفس وجوب اسباب سے ہے، امر سے تو صرف ماوجب کی ادئیگی کا مطالبہ ہے۔

سوال: اس جواب پر یہ اشکال ہے کہ ٹھیک ہے عبادات میں تکرار اسباب کی وجہ سے ہے لیکن بقول شما وہ تو نفس وجوب کو ثابت کرتے ہیں اداء وجوب تو پھر بھی امر سے ہوتا ہے پھر امر تو مقتضی تکرار ہوا؟

جواب: ثم الأمر لمّا کان سے اس کا جواب دیا ہے کہ تمام عبادات کا پوری زندگی لازم وضروری ہونا امر سے ثابت کریں تب بھی تکرار کے تقاضے کی وجہ سے نہیں، بلکہ کل جنس کو شامل ہونے کی وجہ سے، جیسا کہ سابقہ سبق میں ہم نے پڑھا ہے کہ امر ادنی فرد اور کل جنس دونوں کو شامل ہوتا ہے پہلی نماز، پہلے سال ونصاب کی زکوۃ، پہلے روزے تو ادنی فرد ہوئے اور پوری عمر کے اعمال کل جنس ہوئے، مثلا پوری عمر کی نمازیں فرض ہوئیں، پھر جس کا وقت آتا رہے گا ادا ہوتی رہے گی، اس لئے سبب کی فرضیت وادائیگی کل جنس کے طور پر اس طرح ہوئی، نہ اس سے کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے۔

یاد رہے کہ بعض دیگر اہل اصول نے دوسرے جوابات دیے ہیں چنانچہ صاحب نور الانورؒ کہتے ہیں ہر عبادت کے سبب کے وقت تقدیرا امر جدید شارع کی طرف سے متوجہ ہوتا ہے، تو اس امر جدید تقدیری کی بنا پر دوبارہ نماز، زکوۃ، روزہ ادا کرنے ہوتے ہیں لیکن صاحب اصول الشاشی کا جواب ادق وارفق ہے کہ کسی قسم کی تقدیری تجدید کی تاویل کی حاجت نہیں۔ واللہ اعلم۔

تمرینی سوالات: س: لهذا قلنا: لو قال طلّق امرأتی ......لخ مذکور تینوں تفریعات ذکر کریں!

س: حکم اسم الجنس ان یتناول الادنیٰ عند الاطلاق الخ ضابطہ کی مثال کے ساتھ وضاحت کریں!

س: نفس وجوب اور وجوب ادا کے درمیان مثل کے ساتھ فرق واضح کریں!

س: تکرار عبادات والے مشہور سوال کا مسکت جواب دیجئے!

س: مثاله مایقال ان الواجب ...... فصل تک اعراب لگائیں!

۱۳۔ **فصل:** تیرھویں فصل مامور بہ مطلق ومقید کے بیان میں ہے

اَلْمَأْمُوْرُ بِهٖ نَوْعَانِ مُطْلَقٌ عَنِ الْوَقْتِ وَمُقَيَّدٌ بِهٖ، وَحُكْمُ الْمُطْلَقِ اَنْ يَّكُوْنَ الْاَدَاءُ وَاجِبًا عَلَى التَّرَاخِىْ بِشَرْطِ اَنْ لَّا يَفُوْتَهٗ فِى الْعُمُرِ، وَعَلٰى هٰذَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِى الْجَامِعِ: لَوْ نَذَرَ اَنْ يَّعْتَكِفَ شَهْرًا لَهٗ اَنْ يَّعْتَكِفَ اَىَّ شَهْرٍ شَاءَ، وَلَوْ نَذَرَ اَنْ يَّصُوْمَ شَهْرًا لَهٗ اَنْ يَّصُوْمَ اَىَّ شَهْرٍ شَاءَ

وَفِي الزَّكَاةِ وَصَدَقَةِ الْفِطْرِ وَالْعُشْرِ الْمَذْهَبُ الْمَعْلُوْمُ اَنَّهٗ لَا يَصِيْرُ بِالتَّاخِيْرِ مُفْرِطًا، فَإِنَّهٗ لَوْ هَلَكَ النِّصَابُ سَقَطَ الْوَاجِبُ، وَالْحَانِثُ إِذَا ذَهَبَ مَالُهٗ وَصَارَ فَقِيْرًا كَفَّرَ بِالصَّوْمِ، وَعَلٰى هٰذَا لَا يَجِبُ قَضَاءُ الصَّلٰوةِ فِي الْاَوْقَاتِ الْمَكْرُوْهَةِ لِاَنَّهٗ لَمَّا وَجَبَ مُطْلَقًا وَجَبَ كَامِلًا، فَلَا يَخْرُجُ عَنِ الْعُهْدَةِ بِاَدَاءِ النَّاقِصِ، فَيَجُوْزُ الْعَصْرُ عِنْدَ الْاِحْمِرَارِ اَدَاءً وَلَا يَجُوْزُ قَضَاءً.

''مامور بہ کی دو قسمیں ہیں مطلق عن الوقت، مقید بالوقت، مطلق عن الوقت کا حکم تو یہ ہے کہ تاخیر وتراخی کے ساتھ واجب ہوتی ہے بشرطیکہ پوری عمر میں فوت نہ ہو، اسی حکم کی بناء پر جامع کبیر میں امام محمد نے کہا ہے اگر کسی شخص نے منت مان لی کہ ایک ماہ اعتکاف کریگا تو اس کے لئے جائز ہے جس ماہ چاہے اعتکاف کرے، اور اگر نذر کی کہ ایک ماہ روزے رکھے گا تو اس کے لیے جائز ہے کہ جس ماہ چاہے روزے رکھے، زکوۃ، صدقہ فطر اور عشر میں محقق مذہب یہی ہے کہ تاخیر کرنے سے کوتاہی کرنے والا نہ ہوگا، اس لئے اگر نصاب ہلاک ہوگا تو واجب ساقط ہوگا اور حانث جب اس کا مال چلا جائے اور نادار ہو جائے تو تین روزوں سے قسم کا کفارا ادا کرے گا، اسی بنا پر تو مکروہ اوقات میں فوت شدہ نماز کی قضاء جائز نہیں، اس لئے کہ جب مطلق واجب ہوا ہے تو کامل واجب ہوتا ہے تو ناقص ادائیگی کی صورت میں ذمہ داری سے نہ نکلے گا، سو سورج سرخ ہوتے وقت اسی دن کی عصر ادا کی تو جائز ہوگی اور قضاء جائز نہ ہوگی''

ترکیب وتحقیق: المامور اسم مفعول متعلق سے ملکر مبتدا، نوعان مبدل منہ مطلق متعلق سے ملکر معطوف علیہ، واو عاطفہ، مقید اسم مفعول متعلق سے ملکر معطوف، معطوف علیہ معطوف ملکر بدل، نوعان مبدل منہ بدل سے ملکر خبر، مبتدا خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ۔ حکم المطلق مرکب اضافی مبتداء، ان یکون مصدریہ ناصبہ فعل ناقص اپنے اسم وخبر سے ملکر جملہ فعلیہ تاویل مصدر ہوکر خبر، مبتدا خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ۔ علی ہذا متعلق مقدم ہے لو نذر جملہ شرطیہ معطوف علیہ لو نذر ان یصوم جملہ شرطیہ معطوف، معطوف علیہ معطوف ملکر قال محمد کا مقولہ، قول مقولہ ملکر جملہ قولیہ۔ واو استئنافیہ، فی جارہ، الزکوۃ دونوں معطوفین سے ملکر مجرور، جار مجرور ملکر المذہب کے متعلق مقدم، المذہب اپنی صفت المعلوم اور متعلق مقدم سے ملکر مبتداء، انّ حرف مشبہ بالفعل اسم وخبر سے ملکر تاویل مفرد ہوکر خبر، مبتدا خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ۔ فا تعلیلیہ، انّ حرف مشبہ بالفعل، ہ ضمیر اسم، جملہ شرطیہ خبر، اسم وخبر سے ملکر جملہ اسمیہ خبریہ۔ انّ نث مبتداء کی خبر بھی جملہ شرطیہ اذا ذہب ہے، مفرطا باب تفعیل سے اسم فاعل ہے مفرطا متعلق مقدم بالتاخیر سے ملکر اسمیہ کی خبر ہے، ہو ضمیر اسم [illegible]

توضیح: اس عبارت میں مصنف نے مامور بہ کی دو قسمیں، دو مثالیں اور دو تفریعیں ذکر کی ہیں۔ [illegible]

مامور بہ کی اقسام: احکام شریعت اور اوامر شرعیہ اوقات وامکنہ سے متعلق ہوتے ہیں، پھر بعض مقید اور بعض مطلق، اس لئے مصنف نے پہلی مامور بہ کی دو قسمیں بیان کی ہیں ا۔ مطلق عن الوقت ۲۔ مقید بالوقت [illegible]

مطلق عن الوقت کا مطلب یہ ہے کہ ایک چیز کا حکم وامر ہے لیکن مطلق ہے کسی مدت کی تعیین وتحدید نہیں جیسے زکوۃ کی فرضیت۔
مقید بالوقت کا مطلب یہ ہے کہ امر شرعی نے کسی عبادت وعمل کا حکم دیا اور اس کے لئے وقت مقرر کیا ہے مثلاً نماز، حج، روزہ۔
مطلق عن الوقت کا حکم: جمہور احنافؒ کے نزدیک اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی ادائیگی سہولت وتاخیر کے ساتھ واجب ہے، لیکن اتنی تاخیر نہ ہو کہ آخر عمر تک بجانہ لائے اور بذمہ واجب رہ جائے تاخیر کی وجہ سے گناہ گار نہ ہوگا زندگی میں جب بھی ادا کرے گا ادا ہی ہوگی قضاء نہیں ہاں اگر زندگی بھر ادا نہ کیا اور مر گیا گناہ گار ہوگا، لیکن یاد رہے یہ جمہور احناف کا قول مختار ہے، امام ابو یوسفؒ اور علامہ کرخیؒ وجوب علی الفور کا قول اختیار کرتے ہیں اور تاخیر کرنے والے کو گناہ گار کہتے ہیں، اگرچہ تاخیر سے ادئیگی کو یہ بھی ادا ہی کہتے ہیں قضاء نہیں۔

بقول امام محمد جامع کبیر سے مثال پیش کی ہے کہ ایک شخص منت مانتا ہے کہ ایک ماہ اعتکاف کرے گا، یہ نذر مطلق عن الوقت ہے، مہینے کی تعیین نہیں تو اس کے لئے جائز ہے سہولت کے ساتھ جس ماہ چاہے اعتکاف کرلے فی الفور ضروری نہیں۔
مثال: ایک شخص نے ایک ماہ روزے رکھنے کی نذر مان لی کہ میں ایک ماہ روزے رکھوں گا، یہ نذر بھی مطلق عن الوقت ہے، ہم نے ابھی پڑھا ہے منت مطلق عن الوقت کے پورا کرنے اور ادا کرنے میں اختیار ہے بسہولت جب ممکن ہو جس ماہ چاہے روزے رکھ لے۔

مثال: مصنف نے عبادات مالیہ میں سے تین چیزیں پیش کرتے ہوئے تیسری مثال ذکر کی ہے کہ زکوۃ، صدقہ فطر عشر کے لئے بھی شارع کی طرف سے حکم ہے، یہ مطلق عن الوقت ہیں اس لئے ان کی ادائیگی میں بھی معروف اور عند الجمہور محقق مسلک یہی ہے کہ تاخیر سے ادا کرنے والا کوتاہی کرنے والا نہ ہوگا اور نہ ہی اس پر کسی قسم کا گناہ ہوگا۔
ثبوت وجوب زکوۃ: زکوۃ کے لئے امر ہے واتو الزکوۃ (مزمل ۲۰)
ثبوت وجوب صدقہ فطر: صدقہ فطر کے لئے امر ہے ادو صدقة الفطرة صاعا من تمر (سنن درقطنی ۱۴۷/۲)
ثبوت وجوب عشر: عشر کے بارے میں خبر بمعنی امر ہے ما سقته السماء ففيه العشر (متدرک حاکم ۳۹۵/۱) ما سقی بالغرب ففيه نصف العشر (مصنف ابن ابی شیبہ) دلیل فانہ لو ہلک النصاب سے فاتعلیلیہ لاکر مصنف نے اس بات کی دلیل پیش کی ہے کہ اگر صاحب نصاب اور صاحب زراعت کا مال نصاب اور پیداوار غلہ وغیرہ زکوۃ وعشر کی ادائیگی سے پہلے ہلاک ہوگیا تو واجب ساقط اور اس پر کوئی گناہ نہیں، کیونکہ یہ مطلق عن الوقت مامور بہ ہیں جن میں فی الفور ادائیگی لازم وواجب نہ تھی تو تاخیر اور مال وغلہ کی ہلاکت سے کوئی تقصیر نہیں جب نصاب وپیداوار نہ رہے زکوۃ وعشر کی ادائیگی بھی لازم نہیں۔
زکوۃ وعشر اور صدقہ فطر کے مابین رقیق فرق کی دقیق بحث: صاحب اصول الشاشیؒ نے تو زکوۃ، عشر، صدقہ فطر کو مامور بہ مطلق عن الوقت کی مثال میں ذکر کر کے بتا دیا کہ ان کی ادائیگی میں تاخیر کی صورت میں گناہ نہیں، پھر اگر نصاب ہلاک ہوا تو واجب ساقط پہلی بات تو تینوں سے متعلق ہے کہ مطلق عن الوقت ہیں دوسری بات میں تخصیص ہے کہ نصاب وپیداوار کی

ہلاکت کی صورت میں زکوۃ وعشر ساقط ہوں گے نصاب کی ہلاکت کی صورت میں صدقہ فطر ساقط نہ ہوگا'' **لو هلك النصاب**'' میں الف لام عہد کا قرار دیتے ہوئے مراد نصاب زکوۃ اور پیداوار ہو تو '' **سقط الواجب**'' میں انہیں دو زکوۃ وعشر کے وجوب کے سقوط کا ذکر ہوگا کیونکہ جب شرط میں نصاب معہود ہے تو جزا بھی اسی پر منطبق ہوگی، اس صورت میں بشرط صحت عبارت پر کوئی اشکال وسوال اور قیل وقال نہ ہوگی، بس مطلق عن الوقت کی تین صورتیں اور سقوط واجب کی دو صورتیں ذکر ہوئی ہیں، صدقہ فطر مامور بہ مطلق عن الوقت ہونے میں زکوۃ وعشر کے ساتھ تو ذکر کر دیا، سقوط واجب میں ان کے ساتھ شامل نہیں تو ذکر بھی نہیں کیا **فلا اشکال علیه**۔

وجہ فرق: صاحب اصول الشاشیؒ تو فرق ذکر نہ کر کے وجہ فرق بیان کرنے سے بھی عہدہ برآ ہو گئے، ہاں دیگر اہل اصول نے بیان کیا ہے تو زیب قرطاس ہے، نصاب و پیداوار ہلاک ہونے سے زکوۃ وعشر کا وجوب ساقط لیکن نصاب ہلاک ہونے سے صدقہ فطر ساقط نہ ہوگا، اس کی وجہ یہ ہے کہ قدرت کی دو قسمیں ہیں ۱۔قدرت میسرہ ۲۔قدرت ممکنہ، قدرت میسرہ یہ ہے کہ مکلف آدمی پر مامور بہ کی ادائیگی کو سہل و آسان کر دیتی ہے، مثلاً زکوۃ کے وجوب کے لئے جو نصاب کے ساتھ نامی و بڑھنے والا ہونا اور حولان حول یعنی سال گزرنے کی شرط لگانا ادائیگی کو آسان کر دیتی ہیں، یہ نہیں کہ نصاب کا مالک ہوتے ہی ادائیگی فرض ہو! زکوۃ سال گزرنے اور مال کے نامی ہونے کی صورت میں ہوگی، یہ قدرت میسرہ ہے، اسی طرح عشر میں یہ ہے کہ پیداوار کے نو حصوں کا مالک تو کاشتکار ہوگا، اس سہولت ویسر کے ساتھ دسواں حصہ دے گا جبکہ نفس قدرت تو زراعت سے حاصل ہو چکی تھی پھر بھی وجوب ادا بسہولت ہوا، نتیجہ یہ ہے کہ زکوۃ وعشر کی ادائیگی کے لئے قدرت میسرہ شرط ہے نصاب و پیداوار کی ہلاکت وضیاع کی صورت میں یسر نہ رہا بلکہ عسر ومحرومی ہوئی تو واجب ساقط۔انا لمغرمون بل نحن محرومون (الواقعہ ۶۶،۶۷)

قدرت ممکنہ: یہ ہے کہ کسی حد تک ادنی درجہ کی قدرت حاصل ہو جس سے مکلف پر وجوب اداء لازم ہو جاتا ہے، صدقہ فطر کے لئے قدرت ممکنہ ہے کہ عید الفطر کی صبح صادق کے وقت جو صاحب نصاب ہو اس پر صدقہ فطر واجب ہو جاتا ہے عدم حولان حول کے باوجود صدقہ فطر واجب ہے کیونکہ قدرت ممکنہ کے لئے دوام شرط نہیں، قدرت میسرہ کے لئے دوام شرط ہے حاصل کلام یہ ہے کہ وجوب زکوۃ وعشر نہ رہے گا قدرت میسرہ نہ رہنے کی وجہ سے، صدقہ فطر واجب رہے گا قدرت ممکنہ کی وجہ سے۔

والحانث اذا ذهب ماله: مامور بہ مطلق عن الوقت کے حوالے سے جزئیہ ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی شخص قسم کھا کر توڑ دے تو اس پر کفارہ قسم لازم ہوتا ہے، درآیت قرآنی ارشاد ربانی ہے ''**فكفارته اطعام عشرة مسكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام**'' (مائدہ ۸۹) سو اس کا کفارہ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے درمیانہ جو تم اپنے گھر والوں کو کھلاتے ہو یا ان کو کپڑے پہنانا یا ایک غلام آزاد کرنا پھر جو شخص ان کی استطاعت نہ پائے، تو تین دن روزے رکھ لے، کفارے میں تین قسمیں ہیں دس مسکینوں کو کھانا کھلانا یا کپڑے پہنانا غلام آزاد کرنا تین دن روزے رکھنا، ایک شخص جب حانث ہوا اور قسم ٹوٹ گئی تو اس پر کفارہ واجب ہو گیا لیکن یہ مطلق عن الوقت ہے حسب سہولت

ادا کر سکتا ہے یہ ضروری نہیں کہ آج قسم ٹوٹی تو آج ہی ادا کرے ہاں جتنی جلدی ممکن ہو بہتر ہے تاکہ ذمہ داری سے سبکدوش ہو، حانث کے پاس بوقت حنث مال تھا تو کھلانے یا غلام آزاد کرنے سے کفارہ دینا واجب ہوا، پھر اس نے ادا نہ کیا کہ اس دوران مال خرچ ہوگیا یا جاتا رہا تو روزوں سے کفارہ ادا کرے گا وہی بات کہ ''ذھب المال سقط الواجب'' یہ مامور بہ مطلق عن الوقت میں تاخیر کی وجہ سے کوتاہی کرنے والا نہیں ہوگا موجودہ حالت کے اعتبار سے روزوں سے کفارہ ادا کرے گا۔

علی ھذا لایجب تفریع: اگر کسی کی وقتی نماز قضاء ہو جائے تو اب قضاء کے لئے کوئی وقت مقرر نہیں، یہ مامور بہ مطلق عن الوقت ہے حسب سہولت بقدر امکان ادا کر سکتے ہیں، یہ بات ضروری ہے کہ نماز جس طرح کامل وقت کی فوت ہوئی تو قضاء بھی کامل و مطلق وقت میں ہو مکروہ وقت میں نہ ہو، کیونکہ واجب کامل ناقص ادائیگی سے ادا نہیں ہوتا، اوقات مکروہ ثلثہ معروف ہیں، طلوع آفتاب کا وقت، زوال کا وقت، غروب کا وقت اگر کسی کی عصر کی نماز سستی کی وجہ سے اتنی لیٹ ہوئی کہ سورج پیلا ہوگیا تو بھی اسی دن کی عصر پڑھ سکتا ہے اس لئے کہ ناقص وقت میں واجب ناقص ادا بھی ناقص، لیکن دوسری کوئی نماز قضاء نہیں پڑھ سکتا کہ وقت ناقص ہے۔

وَعَنِ الْكَرْخِيِّ اَنَّ مُوجَبَ الْاَمْرِ الْمُطْلَقِ الْوُجُوْبُ عَلَى الْفَوْرِ، وَالْخِلَافُ مَعَهُ فِي الْوُجُوْبِ وَلَا خِلَافَ فِي اَنَّ الْمُسَارَعَةَ إِلَى الْاِيْتِمَارِ مَنْدُوْبٌ إِلَيْهَا.

''امام کرخیؒ سے منقول ہے مطلق امر کا موجب فی الفور ادائیگی کا وجوب ہے اور ان کے ساتھ اختلاف وجوب میں ہے، اس بات میں تو کوئی اختلاف نہیں کہ مامور بہ کی تعمیل میں جلدی مندوب ہے''

ترکیب وتحقیق: عن الکرخی حکی یا روی فعل میں سے کسی ایک فعل محذوف کا متعلق ہے، انّ مشبہ بالفعل اسم وخبر سے ملکر تاویل مفرد ہوکر فعل محذوف کا نائب فاعل ہے، فعل اپنے متعلق اور نائب فاعل سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ۔ الخلاف مفعول فیہ سے ملکر مبتداء، فی الوجوب ظرف مستقر خبر، جملہ اسمیہ خبریہ۔ لانفی جنس، خلاف متعلق سے ملکر اسم، مندوب متعلق سے ملکر خبر۔

توضیح: اس مختصر سے حصے میں مصنفؒ نے جمہور احناف کے مقابل امام کرخی کا قول ذکر کیا ہے۔

امر کا موجب وجوب علی التراخی ہے یا علی الفور: جمہور احناف کے نزدیک وجوب علی التراخی ہے، امام ابو یوسفؒ اور امام کرخیؒ کے نزدیک وجوب علی الفور ہے، مامور بہ مطلق عن الوقت واجب ہوتے ہی فورا ادا کرنا واجب وضروری ہے تاخیر درست نہیں، اس قول کے ضعف کی طرف مصنفؒ نے صیغہ تمریض ذکر کر کے اشارہ کر دیا ہے، ان کے نزدیک پھر وضاحت ہے کہ تاخیر کی وجہ سے موقوفا گناہ گار ہوگا، اگر بعد میں ادا کر لیا تو گناہ مرتفع ہو جائے گا، جمہور کہتے ہیں جب بعد میں مرتفع ہوگا تو ہم کہتے ہیں سرے سے ہوگا ہی نہیں۔ یہ سب اختلاف نفس وجوب میں ہے باقی رہا تعمیل وادائیگی میں مسارعت وجلدی یہ مندوب ومحبوب ہے تاکہ جلد ذمہ داری سے عہدہ برآ ہو تعمیل کی تعجیل کے مندوب ہونے میں تو متفق ہیں وجوب میں اختلاف ہے، اس میں فائدہ یہ ہے کہ مکلف شخص سہولت کی صورت میں استحباب وندب کی وجہ سے جلدی ادا کرے گا اور مجبوری کی

صورت میں تاخیر کرنے سے گناہ گار نہ ہوگا۔

وَاَمَّا الْمُوَقَّتُ فَنَوْعَانِ نَوْعٌ يَكُوْنُ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْفِعْلِ حَتّٰى لَا يُشْتَرَطَ اِسْتِيْعَابُ كُلِّ الْوَقْتِ بِالْفِعْلِ كَالصَّلٰوةِ،وَمِنْ حُكْمِ هٰذَا النَّوْعِ اَنَّ وُجُوْبَ الْفِعْلِ فِيْهِ لَا يُنَافِيْ وُجُوْبَ فِعْلٍ آخَرَ فِيْهِ مِنْ جِنْسِهٖ حَتّٰى لَوْ نَذَرَ اَنْ يُّصَلِّيَ كَذَا وَ كَذَا رَكْعَةً فِيْ وَقْتِ الظُّهْرِ لَزِمَهٗ ،وَمِنْ حُكْمِهٖ اَنَّ وُجُوْبَ الصَّلٰوةِ فِيْهِ لَا يُنَافِيْ صِحَّةَ صَلٰوةٍ اُخْرٰى فِيْهِ حَتّٰى لَوْ شَغَلَ جَمِيْعَ وَقْتِ الظُّهْرِ لِغَيْرِ الظُّهْرِ يَجُوْزُ، وَ مِنْ حُكْمِهٖ اَنَّهٗ لَا يَتَاَدَّى الْمَامُوْرُ بِهٖ اِلَّا بِنِيَّةٍ مُعَيَّنَةٍ لِاَنَّ غَيْرَهٗ لَمَّا كَانَ مَشْرُوْعًا فِي الْوَقْتِ لَا يَتَعَيَّنُ هُوَ بِالْفِعْلِ وَاِنْ ضَاقَ الْوَقْتُ لِاَنَّ اِعْتِبَارَ النِّيَّةِ بِاعْتِبَارِ الْمُزَاحِمِ وَقَدْ بَقِيَتِ الْمُزَاحَمَةُ عِنْدَ ضِيْقِ الْوَقْتِ .

''بہر حال موقت دوقسمیں ہیں ا۔ایک قسم ہے کہ وقت کام کے لئے ظرف ہو یہاں تک کہ پورے وقت کا استیعاب عمل کے بارے میں شرط نہیں جیسے نماز، اس قسم کے حکم میں سے ایک یہ ہے کہ اس میں عمل کا وجوب اسی جنس کے دوسرے عمل کے وجوب کے منافی نہیں حتی کہ اگر کسی نے منت مان لی کہ ظہر کے وقت میں اتنی اتنی رکعات پڑھے گا تو اسے نذر لازم ہوگی اور اس کے حکم سے (دوسرا) یہ ہے کہ اس میں نماز کا وجوب دوسری نماز کی صحت کے منافی نہیں حتی کہ اگر ظہر کا پورا وقت ظہر کے علاوہ کسی دوسری نماز میں مشغول رہا جائز ہے، اسی کے حکم سے (تیسرا) یہ ہے کہ مامور بہ تعیین نیت کے بغیر ادا نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کے علاوہ وہ عمل جب اس وقت میں جائز ہے وہ صرف فعل سے متعین نہ ہوگا اگر چہ وقت تنگ ہو چکا اس لئے کہ نیت کے ضروری ہونے کا اعتبار مقابل کے اعتبار سے ہے اور مزاحمت ومقابلہ تو تنگی وقت کے وقت بھی باقی ہے (اس لئے تعیین نیت ضروری ہے)''

ترکیب وتحقیق: اما تفصیلیہ،الموقت مبتدا قائم مقام شرط، فاجزائیہ نوعان خبر قائم مقام جزا، جملہ اسمیہ شرطیہ۔نوع موصوف، یکون فعل ناقص اسم وخبر سے ملکر جملہ فعلیہ خبریہ صفت، موصوف صفت ملکر خبر مبتدا محذوف احدہما کی، جملہ اسمیہ خبریہ۔من حکم ہذا النوع جار مجرور ملکر ظرف مستقر خبر مقدم، انّ مشبہ بالفعل، وجوب الفعل فیہ اسم، لاینافی۔۔۔۔جملہ فعلیہ خبریہ خبر سے ملکر تاویل مفرد ہو کو مبتدا موخر، مبتدا خبر مقدم سے ملکر جملہ اسمیہ خبریہ۔من حکمہ ان وجوب الصلوۃ فیہ۔۔۔۔۔اور ومن حکمہ انہ لا یتأدی۔۔۔دونوں جملوں میں جار مجرور ظرف مستقر خبر مقدم اور مشبہ بالفعل اسم وخبر سے ملکر تاویل مفرد ہو کر مبتدا موخر ہے۔ وان ضاق الوقت۔۔۔۔میں ان شرطیہ نہیں وصلیہ ہے، بقیت مثل علمت وسمعت صیغہ واحدہ مونثہ غائبہ ماضی معروف ہے۔

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے مامور بہ موقت کی پہلی قسم کی تعریف اور تین حکم ذکر کئے ہیں۔

مامور بہ موقت کی تقسیم: مامور بہ مطلق عن الوقت کی بحث سے فراغت کے بعد مصنف موقت یعنی مقید بالوقت کی بحث شروع کر رہے ہیں، پہلے تقسیم پھر ہر ایک کی تفصیل واحکام وغیرہ کا ذکر ہے، چنانچہ کہتے ہیں موقت کی دو قسمیں ہیں، ا۔جس

میں وقت فعل کے لئے ظرف ہو۔۲۔وقت اس کے لئے معیار ہو۔

ظرف کا معنی: ظرف کا معنی ہے برتن، جیسا کہ اسم ظرف کی گردان و بحث میں ہم پڑھتے آئے ہیں، لغت میں تو ظرف عام ہے اس برتن کو شامل ہے جو مظروف سے بچ جائے، اور اس کو بھی شامل ہے جو مظروف سے نہ بچے، مثلا پانچ کلو کا ظرف (وڈبہ) ہے اس میں پانچ کلو چیز ڈالدی تو کنارے (اورمنہ) تک بھر گیا دوسری صورت یہ ہے کہ تین کلو چیز ڈالیں تو مکمل نہ بھرا یعنی مظروف سے بچ گیا، ظرف کے عام ہونے کا یہ مفہوم ہے، اہل اصول کے نزدیک لفظ ظرف کا مصداق وہ ہے کہ جو مظروف سے بچ جائے جہاں بھی الوقت ظرف للفعل کہیں گے تو مطلب یہی ہوگا کہ عمل سے وقت بچ جاتا ہے، مثلا نمازوں کے لئے اوقات ظرف ہیں اس طرح کہ ہر نماز کو اپنے اپنے وقت میں مکمل خشوع وخضوع اور اہتمام وتوجہ تام کے ساتھ سنت کے مطابق ادا کر کے بھی وقت بچ جاتا ہے، دیکھئے نماز فجر کا وقت صبح صادق سے طلوع آفتاب تک ہے، پھر غور کیجئے اگر صبح صادق چار بج کر تیرہ منٹ پر ہے اور طلوع آفتاب پانچ بج کر بیالیس منٹ پر ہے، مذکورہ تفصیل توقیت کے مطابق نماز فجر کا کل وقت ڈیڑھ گھنٹہ ہوا ظاہر ہے نماز فجر سے وقت بچ جاتا ہے، اسی کو مصنفؒ نے کہا کہ مامور بہ کی ادائیگی کے لئے کل وقت کو گھیرنا اس قسم میں شرط وضروری نہیں یہ پہلی قسم ہوئی جس میں وقت فعل و مامور بہ کے لئے ظرف ہے۔

پہلا حکم: اس کا پہلا حکم یہ ہے کہ اس کا وجوب دوسرے عمل کے وجوب کے منافی نہیں، یعنی جس وقت میں یہ فرض ہے اسی وقت میں دوسرا عمل بھی اپنے اوپر لازم وواجب کر سکتے ہیں، دلیل یہ ہے کہ جب وقت اس کے لیے ظرف ہے تو مامور بہ کی ادائیگی سے بچے گا تو دوسرا عمل درست ہوا، مثلا ظہر کی نماز کا وقت ہے جس کا آغاز زوال کے بعد سے سایہ اصلی دو مثل ہونے تک بقول امام ابوحنیفہ اور ایک ہونے تک بقول صاحبینؒ ہے، یہ نماز ظہر کے لئے ظرف ہے کہ نماز کی مکمل ادائیگی سے بچ جاتا ہے تو اگر کسی نے منت مان لی کہ ظہر کے وقت میں اتنی رکعات پڑھے گا تو اس کا یہ نذر ماننا اور واجب کرنا درست ہے کیونکہ مامور بہ کا وجوب دوسرے عمل کے وجوب کے منافی نہیں۔

دوسرا حکم: دوسرا حکم یہ ہے کہ مامور بہ کے وقت میں دوسری نماز کی صحت کے منافی بھی نہیں حتی کہ اگر کسی نے ظہر کے پورے وقت میں دوسری نماز پڑھی تو وہ نماز درست ہوگی (ہاں ظہر قضاء ہونے سے گناہ گار ہوگا لیکن جو نماز پڑھی اس کی صحت میں کوئی فرق نہیں)

تیسرا حکم: تیسرا حکم یہ کہ مامور بہ موقت جس کے لئے وقت ظرف ہے یہ نیت معینہ کے بغیر ادا نہ ہوگا، کیونکہ وقت میں گنجائش کی وجہ سے مامور بہ مشروع ہے تو اسی طرح دوسرا عمل بھی درست ہے تو جب تک نیت وتعیین نہ ہوگی تو واضح فرق نہ ہو پائے گا کہ کس عمل کو ادا کیا جا رہا ہے، ظہر کے وقت میں نماز ظہر کا مقابل نفل نذر وغیرہ موجود ہیں تو مقابل ومزاحم کے ہونے ہوئے صحت وادائیگی کے لئے نیت معینہ ضروری ہے کہ ظہر کی ادا پڑھ رہے ہیں، شاید کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ جب نماز ظہر کا وقت تنگ ہو جائے اور صرف اتنا وقت بچ گیا ہو کہ جس میں صرف ظہر کے چار فرض ادا ہو سکتے ہیں اب تو نیت ضروری نہ رہنی چاہیے کہ وقت تنگ ہو چکا ہے''وان ضاق الوقت'' جملہ متصلہ لاکر مصنف نے اس کا دفاع ودفعیہ کر دیا کہ بھلے وقت تنگ ہو چکا پھر بھی مزاحم

ومقابل موجود ہے کہ اگر ان چار رکعات کے وقت میں بھی کوئی شخص نفل نذر، قضاء پڑھ لے تو مباح وجائز ہے، نیت کی ضرورت کا اعتبار تو مقابل کے وجود کے اعتبار سے ہے، جب مزاحم موجود ہے تو نیت تنگ وقت میں بھی ضروری رہے گی۔

خلاصۂ احکام: خلاصہ یہ ہے کہ وہ مامور بہ موقت جس کے لئے وقت ظرف ہو تو اس کے تین حکم ہیں:۱۔اس کا وجوب دوسرے عمل کے وجوب کے منافی نہیں ۲۔دوسرے عمل کی صحت کے منافی نہیں،۳۔اس میں نیت وتعیین ضروری ہے۔

وَالنَّوْعُ الثَّانِيُ مَا يَكُوْنُ الْوَقْتُ مِعْيَارًا لَهُ وَذٰلِكَ مِثْلُ الصَّوْمِ فَإِنَّهُ يَتَقَدَّرُ بِالْوَقْتِ وَهُوَ الْيَوْمُ. وَمِنْ حُكْمِهِ اَنَّ الشَّرْعَ إِذَا عَيَّنَ لَهُ وَقْتًا لَا يَجِبُ غَيْرُهُ فِيْ ذٰلِكَ الْوَقْتِ لَا يَجُوْزُ إِدَاءُ غَيْرِهِ فِيْهِ حَتّٰى اَنَّ الصَّحِيْحَ الْمُقِيْمَ لَوْ اَوْقَعَ إِمْسَاكَهُ فِيْ رَمَضَانَ عَنْ وَاجِبٍ آخَرَ يَقَعُ عَنْ رَمَضَانَ لَا عَمَّا نَوٰى ،وَإِذَا انْدَفَعَ الْمَزَاحِمُ فِي الْوَقْتِ سَقَطَ اِشْتِرَاطُ التَّعْيِيْنِ فَإِنَّ ذٰلِكَ لِقَطْعِ الْمُزَاحَمَةِ،وَلَا يَسْقُطُ اَصْلُ النِّيَّةِ لِاَنَّ الْإِمْسَاكَ لَا يَصِيْرُ صَوْمًا إِلَّا بِالنِّيَّةِ ،فَإِنَّ الصَّوْمَ شَرْعًا هُوَ الْإِمْسَاكُ عَنِ الْاَكْلِ وَالشُّرْبِ وَالْجِمَاعِ نَهَارًا مَعَ النِّيَّةِ .

''دوسری قسم جس کے لئے وقت معیار ہو، یہ جیسے روزہ ہے، اس لئے کہ یہ مقدر وگھرا ہوتا وقت کے ساتھ اور وہ دن ہے، اس کے حکم میں سے ہے کہ جب شریعت نے متعین کر دیا تو اس وقت میں اس کے علاوہ عمل واجب نہ ہوگا، اس میں دوسرے عمل کی ادائیگی صحیح نہ ہوگی یہاں تک کہ اگر صحت مند مقیم شخص نے رمضان میں کسی دوسرے واجب سے اِمساک واقع کیا تو بھی روزہ رمضان المبارک کا ہوگا نہ اس واجب سے جس کی اس نے رمضان میں نیت کی، جب مقابل ومزاحم وقت نہ رہا تو تعیین کی شرط بھی ساقط ہوگی، اس لئے تحقیق یہ مقابل منقطع ہونے کی وجہ سے ہے اصل نیت ساقط نہ ہوگی اس لئے کہ رکنا مطلقا روزہ نہیں ہوتا مگر نیت کے ساتھ اس لئے کہ اصطلاحِ شرع میں ''روزہ'' وہ رکنا ہے کھانے، پینے اور ہمبستری سے دن کو نیت کے ساتھ''

ترکیب وتحقیق: النوع الثانی مرکب توصیفی مبتدا، یکون فعل ناقص اسم وخبر سے ملکر صلہ، موصول صلہ مل کر خبر، مبتداء خبر مل کر جملہ اسمیہ خبریہ۔ یتقدر بروزن یتفعل مثل یتصرّف فعل مضارع معروف ہو ضمیر فاعل ومتعلق سے ملکر جملہ فعلیہ خبریہ مشبہ بالفعل کی خبر ہے، فا تعلیلیہ کی وجہ سے جملہ اسمیہ تعلیلیہ ہے۔اوقع امساکہ۔۔۔۔۔۔ جملہ شرطیہ انّ مشبہ بالفعل کی خبر ہے، یقع دراصل یوقع بروزن یفعل مثل یسمع مضارع معروف جملہ فعلیہ خبریہ جزاء ہے، لا عاطفہ ہے، عمّا نوی موصول وصلہ ملکر جار مجرور کا عن رمضان پر عطف ہے، فا تفریعیہ، انّ مشبہ بالفعل، الصوم تمییز سے ملکر اسم، ہو مبتداء، الامساک مصدر متعلق دو مفعول فیہ سے ملکر خبر، مبتداء خبر مل کر جملہ اسمیہ ہو کر مشبہ بالفعل کی خبر، مشبہ بالفعل اسم وخبر سے ملکر جملہ اسمیہ خبریہ۔

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے مامور بہ موقت کی دوسری قسم کی تعریف وتین احکام ذکر کئے ہیں۔

مامور بہ موقت جس کے لئے وقت معیار ہو۔ موقت کی دوسری قسم یہ ہے کہ جس میں وقت کام کے لئے معیار ہے''ای

لا یسع الوقت لغیر المأمور به ویکون الفعل بقدر کل الوقت" یعنی وقت مامور بہ سے دوسرے کسی عمل کے لئے نہیں بچتا اور عمل پورے وقت کے برابر ہوتا ہے، جیسے روزہ کہ پورا دن اس کے لئے مقرر ہے صبح صادق کے پہلے لمحے سے لے کر غروب تک پورے وقت کو گھیرے ہوئے ہے، دن چھوٹے تو روزے بھی اسی کے بقدر گرمی کا اطول ترین دن تو روزہ اسی کے بقدر صوم سے یوم کا کچھ حصہ اور لمحہ بچتا نہیں جن لحات واوقات پر یوم کا اطلاق ہوگا ان سب میں صوم کا اطلاق ہوگا۔

پہلا حکم: سابقہ قسم کی طرح باختلاف یسیر اس کے بھی تین حکم ہیں، پہلا حکم یہ ہے کہ اس وقت میں دوسرا عمل مثل نذر واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ شریعت نے جب ایک عمل کے لئے وقت متعین کر دیا اور وہ اس کے لئے معیار ہے کہ بچتا نہیں تو اس کے ساتھ اسی وقت میں دوسرا کیسے واجب ہو سکتا ہے؟ جبکہ وقت میں وسعت وگنجائش بالکل نہیں۔

دوسرا حکم: لا یجوز اداء غیرہ۔۔۔۔۔۔۔ سے یہ حکم بیان ہوا ہے کہ اس مامور بہ معیاری کے وقت میں اس کے علاوہ کی ادائیگی جائز نہیں حتی کہ اگر کسی نے اس وقت میں مامور بہ کے علاوہ کسی اور عمل کو واقع کیا تو درست نہ ہوگا بلکہ دوسرے کی نیت وایقاع کے باوجود مامور بہ معیاری ہی ادا ہوگا دوسرا صحیح نہ ہوگا، مثلاً رمضان المبارک میں کوئی شخص قضاء، نفل روزے کی نیت کر لے تو رمضان کا روزہ ہی ادا ہوگا نہ وہ جس کی اس نے نیت کی ارشاد الٰہی ہے" فمن شهد منكم الشهر فليصمه" (بقرہ ۱۸۵) حدیث نبوی ہے "اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان" (البنایہ ۴/۲۵۵) جب شعبان چلا گیا تو کوئی دوسرا روزہ ادا نہ ہوگا مگر رمضان سے۔

انّ الصحيح المقيم کی قید احترازی سے معلوم ہوا کہ وہ مسافر جو شرعی مسافت سفر میں ہو جسے روزہ چھوڑنے کی اجازت ہوتی ہے، اسی طرح وہ مریض جسے روزہ چھوڑنے کی اجازت ہوتی ہے یہ اگر ان اجازت والے دنوں میں قضاء، نذر وغیرہ دوسرے واجب کی نیت کر لیں تو وہی ادا ہوگا جس کی نیت کی یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے جبکہ صاحبین یہی کہتے ہیں کہ مریض ومسافر کی طرف سے بھی دوسرا واجب ادا نہ ہوگا بلکہ رمضان ہی کا ادا ہوگا۔

تیسرا حکم: اذا اندفع المزاحم۔۔۔۔۔۔۔ کے مفہوم سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ تعیین نیت کی ضرورت نہیں اس لئے کہ رمضان کے دنوں میں مزاحم ومقابل تو کوئی ہے نہیں جس سے امتیاز وفرق کے لئے تعیین کی ضرورت ہو ہاں نفس نیت کی ضرورت ہوگی رمضان کے روزے کے لئے اتنی نیت کافی ہے کہ میں روزہ رکھتا ہوں، دونوں قسموں کے تیسرے اور آخری حکم میں فرق یہ ہے کہ وہاں نیت اور تعیین دونوں ضروری تھیں یہاں صرف نیت وارادہ کافی ہے۔

سوال: اس پر سوال یہ ہے کہ مزاحم ومقابل نہ ہونے کی وجہ سے تعیین نیت کی ضرورت نہیں تو پھر نفس نیت کی بھی کیا ضرورت صحت مند مقیم کی طرف سے بلا نیت بھی روزہ ادا ہو جانا چاہیے؟

جواب: لا یسقط اصل النیۃ۔۔۔۔۔۔۔ سے اس کا جواب دیا ہے کہ مزاحم ومقابل نہ ہونے کی وجہ سے تعیین نیت کی ضرورت نہیں رہی لیکن اس سے نفس نیت ساقط نہ ہوگی، اس لئے کہ روزہ عبادات مقصودہ میں سے ہے، ارکان اسلام میں سے ہے محض

مفطرات ثلثہ سے رکنے کا نام روزہ نہیں بلکہ نیت صوم کے ساتھ صبح صادق تا غروب آفتاب ان سے رکنے کا نام روزہ ہے، عادت وعبادت میں فرق وامتیاز نیت ہی سے ہوتا ہے، ارشاد الٰہی ہے "وما امروا الا لیعبدو ا اللہ مخلصین له الدین" (البینہ ۵) نہیں حکم دیئے گئے مگر تا کہ خالص اللہ تعالی کے لئے عبادت کریں، عدم مزاحم سے تعیین ساقط ہوگی، نفس نیت جو عبادات کی بنیاد اور جڑ ہے ساقط نہ ہوگی۔

وَإِنْ لَّمْ يُعَيِّنِ الشَّرْعُ لَهُ وَقْتًا فَإِنَّهُ لَا يَتَعَيَّنُ الْوَقْتُ لَهُ بِتَعْيِيْنِ الْعَبْدِ حَتّٰى لَوْ عَيَّنَ الْعَبْدُ أَيَّامًا لِقَضَاءِ رَمَضَانَ لَا تَتَعَيَّنُ هِيَ لِلْقَضَاءِ، وَيَجُوْزُ فِيْهَا صَوْمُ الْكَفَّارَةِ وَالنَّفْلِ، وَيَجُوْزُ قَضَاءُ رَمَضَانَ فِيْهَا وَغَيْرُهَا، وَمِنْ حُكْمِ هٰذَا النَّوْعِ أَنَّهُ يُشْتَرَطُ تَعْيِيْنُ النِّيَّةِ لِوُجُوْدِ الْمُزَاحِمِ.

"اگر شریعت نے اس کے لئے وقت متعین نہیں کیا پھر اس کے وقت کی تعیین بندے کے مقرر کرنے سے متعین نہ ہوگی، حتی کہ اگر کسی بندے نے رمضان کے قضاء روزوں کے لئے کوئی دن مقرر کر لئے تب بھی وہ قضاء کے لئے متعین نہ ہوں گے ان ایام میں کفارہ اور نفل روزہ جائز ہوگا، رمضان کے روزوں کی قضا ان (بندے کی طرف سے متعین کردہ) دنوں میں بھی درست ہوگی اور ان کے علاوہ دیگر دنوں میں بھی، اس قسم کا حکم یہ ہے کہ تعیین نیت ضروری ہے مقابل کے وجود کی وجہ سے"

ترکیب وتحقیق: ان شرطیہ، لم یعین مثل لم یصرّف جحد معروف از باب تفعیل فعل، الشرع فاعل، لہ ظرف لغو متعلق، وقتا مفعول فیہ، جملہ فعلیہ خبریہ ہو کر شرط، فا جزائیہ، انّ حرف مشبہ بالفعل، ہ ضمیر اسم، لا یتعیّن مثل لا یتصرّف فاعل اور تینوں متعلقات سے ملکر جملہ فعلیہ خبریہ ہو کر مشبہ بالفعل کی خبر حرف مشبہ بالفعل اسم وخبر سے مل کر جزا شرط جزا ملکر جملہ شرطیہ۔ صوم الکفارہ والنفل یجوز کا فاعل موخر ہے۔ غیرہا کا عطف قضاء مرفوع پر ہے۔

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے معیاری غیر متعین قسم کی تعریف ومثال اور حکم ذکر کیا ہے مامور بہ معیاری غیر متعین یہ ہے کہ وقت اس کے لئے معیار ہے کہ عمل پورے وقت کو گھیرے ہوئے ہے لیکن اوقات وایام متعین نہیں کہ کس ماہ، ہفتے یا کس دن تعمیل ضروری ہے، جیسے رمضان المبارک کے قضاء روزے ضروری ہیں، وقت ان کیلئے بھی معیار ہے لیکن تعیین نہیں کہ شوال میں قضا کرنے ہیں یا رجب میں بلکہ اختیار ہے بسہولت جب ہو سکے قضاء کر لیں سوا پانچ ممنوعہ دنوں کے، جب شارع نے تعیین ایام نہیں کی تو بندے کو بھی اختیار تعیین نہیں، اگر کسی نے تعیین کرتے ہوئے کہا بھی کہ پندرہ سے پچیس شوال تک قضاء روزے رکھنے ہیں تب بھی تعیین نہ ہوگی، اگر ان دنوں میں نفل روزہ رکھا قسم قتل وغیرہ کے کفارے کا روزہ رکھا تو جائز ہوگا، وجہ وہی ہے کہ جب شریعت نے تعیین نہیں کی تو بندے کی تعیین لفظی معتبر نہ ہوگی۔

رمضان کے روزوں کی قضاء کے ضروری ہونے کی دلیل: سورۃ البقرۃ کے جس رکوع بلکہ جس آیت ۱۸۵ میں رمضان کے ادا روزے رکھنے کا حکم ہے، اسی میں ہے "ومن کان مریضا او علی سفر فعدۃ من ایام اخر" اور جو بیمار یا

مسافر ہو تو دوسرے دنوں میں اتنی تعداد پوری کرلے یہ خبر بمعنی امر ہے اور وجوب قضاء کی دلیل ہے، لفظ ایام مطلق ہے بندے کے متعین کرنے سے متعین نہ ہوگا۔

حکم: اس کا حکم یہ ہے کہ تعیین نیت ضروری ہے، کیونکہ شریعت کی طرف سے تعیین نہیں ہے قضا، کفارہ، نفل میں سے کوئی بھی ہو سکتا ہے، اس لئے مزاحم و مقابل کے ہوتے ہوئے ضروری ہے کہ تعیینِ نیت ہو، قضاء روزہ ہے، کفارہ کا ہے یا نفل روزہ ہے، مصنفؒ نے ایک حکم بیان کیا حالانکہ دوسرا حکم بھی سابقہ عبارت سے مفہوم ہو رہا ہے کہ بندے کے متعین کرنے سے متعین نہ ہوگا

ثُمَّ لِلْعَبْدِ اَنْ يُّوْجِبَ شَيْئًا عَلٰى نَفْسِهٖ مُوَقَّتًا اَوْ غَيْرَ مُوَقَّتٍ وَلَيْسَ لَهٗ تَغْيِيْرُ حُكْمِ الشَّرْعِ مِثَالُهٗ اِذَا نَذَرَ اَنْ يَّصُوْمَ يَوْمًا بِعَيْنِهٖ لَزِمَهٗ ذٰلِكَ ،وَلَوْ صَامَهٗ عَنْ قَضَاءِ رَمَضَانَ اَوْ عَنْ كَفَّارَةِ يَمِيْنِهٖ جَازَ لِاَنَّ الشَّرْعَ جَعَلَ الْقَضَاءَ مُطْلَقًا فَلَا يَتَمَكَّنُ الْعَبْدُ مِنْ تَغْيِيْرِهٖ بِالتَّقْيِيْدِ بِغَيْرِ ذٰلِكَ الْيَوْمِ، وَلَا يَلْزَمُ عَلٰى هٰذَا مَا اِذَا صَامَهٗ عَنْ نَفْلٍ حَيْثُ يَقَعُ عَنِ الْمَنْذُوْرِ لَا عَمَّا نَوٰى لِاَنَّ النَّفْلَ حَقُّ الْعَبْدِ اِذْ هُوَ يَسْتَبِدُّ بِنَفْسِهٖ مِنْ تَرْكِهٖ وَتَحْقِيْقِهٖ فَجَازَ اَنْ يُّؤَثِّرَ فِعْلَهٗ فِيْمَا هُوَ حَقُّهٗ لَا فِيْمَا هُوَ حَقُّ الشَّرْعِ ،وَعَلٰى اِعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰى قَالَ مَشَائِخُنَا اِذَا شَرَطَا فِى الْخُلْعِ اَنْ لَّا نَفَقَةَ لَهَا وَلَا سُكْنٰى سَقَطَتِ النَّفَقَةُ دُوْنَ السُّكْنٰى حَتّٰى لَا يَتَمَكَّنَ الزَّوْجُ مِنْ اِخْرَاجِهَا عَنْ بَيْتِ الْعِدَّةِ لِاَنَّ السُّكْنٰى فِىْ بَيْتِ الْعِدَّةِ حَقُّ الشَّرْعِ فَلَا يَتَمَكَّنُ الْعَبْدُ مِنْ اِسْقَاطِهٖ بِخِلَافِ النَّفَقَةِ .

”پھر بندے کے لئے اپنے حق میں تو جائز ہے کہ کوئی چیز اپنی ذات پر واجب کرلے، اس کو شریعت کا حکم بدلنے میں کوئی اختیار نہیں، اس کی مثال جب منت مان لی کہ ایک متعین دن روزہ رکھے گا تو اسے وہ لازم ہوگا اور اگر اسی دن رمضان کی قضا یا قسم کے کفارے کا روزہ رکھ لیا تو جائز ہے، اس لئے کہ شریعت نے قضاء کو مطلق قرار دیا ہے تو بندے کی قدرت میں نہیں اس دن کے علاوہ کے ساتھ مقید کر کے اسے بدلے، اس پر سوال لازم نہیں آتا وہ کہ جب اس نے نفل روزہ رکھا تو بھی نذر سے واقع ہوگا نہ اس نفل سے جس کی اس نے نیت کی اس لئے کہ نفل تو بندے کا حق ہے، اسی لئے تو وہ اس کے چھوڑنے اور پورا کرنے میں مستقل ہے، تو جائز ہے کہ اپنے ایک فعل کو دوسرے اپنے حق پر ترجیح دے نہ اس میں جو شریعت مطہرہ کا حق ہے، اسی معنی کے اعتبار سے تو ہمارے مشائخ نے کہا ہے کہ جب دونوں میاں بیوی نے خلع میں طے کرلیا کہ اس کے لئے نفقہ و سکنی نہ ہوگا تو نفقہ ساقط ہوگا سوائے رہائش کے یہاں تک کہ عدت والے گھر سے شوہر کو نکالنے پر قدرت نہ ہوگی، اس لئے کہ عدت والے گھر میں رہائش شریعت کا حق ہے سو اس کا ساقط کرنا بندے کے بس میں نہیں برخلاف نفقہ کے“

ترکیب و تحقیق: ثم برائے تراخی، للعبد جار مجرور ظرف مستقر جائز محذوف کے متعلق ہوکر خبر مقدم، یوجب فعل مضارع از باب افعال، ہو ضمیر فاعل، مفعول بہ، متعلق، مفعول فیہ سے ملکر جملہ فعلیہ تاویل مصدر ہوکر مبتدا موخر مبتدا اخبر مقدم سے ملکر جملہ

• اسمیہ خبریہ۔ لایلزم مثل لایسمع فعل، علی ہذا متعلق مقدم، ماموصولہ، جملہ شرطیہ صلہ سے ملکر فاعل موخر فعل اپنے متعلق مقدم اور فاعل سے ملکر جملہ فعلیہ خبریہ۔ فیما هو حقه میں صلہ مبتداخبر جملہ اسمیہ خبریہ ہے۔ پھر جار، مجرور معطوف علیہ، لا عاطفہ فیما ہو حق الشرع معطوف، معطوف علیہ معطوف ملکر یوثر مثل یصرّف فعل کے متعلق۔ علی اعتبار ہذا المعنی قال کے متعلق مقدم ہے، ان لانفقۃ لہا ولا سکنی میں ان مخفف من المثقل ہے، اس کا اسم ضمیر ہوگی، لانفی جنس اپنے اسم وخبر سے ملکر جملہ اسمیہ مخفف من المثقل کی خبر ہے، پھر تاویل مفرد ہو کر شرَ طَا صیغہ تثنیہ فعل ماضی کا مفعول ہے، واؤ عاطفہ لا زائدہ سکنی کا عطف نفقہ پر ہے، سقطت ۔۔۔۔۔۔سے جملہ فعلیہ اذا شرطیہ کی جزا ہے۔

توضیح: اس عبارت میں مصنف نے پہلے ایک ضابطہ کی وضاحت پھر وارد شدہ سوال کا جواب اور تفریع ذکر کی ہے۔

ضابطہ کی وضاحت: موقت معیاری غیر متعین کی تعریف ومثال اور حکم ہم نے پڑھا، اب آگے مصنفؒ یہ ضابطہ بیان کررہے ہیں کہ ایک حقِ شرع ہے اور ایک حقِ عبد، جو چیز شریعت نے بندے پر ضروری اور واجب کردی وہ شریعت کا حق ہے، اس میں بندے کو تغیر اور چہ میگوئی کی اجازت واختیار نہیں، ہاں جس چیز میں بندے کو اجازت واختیار دیا گیا اس میں وہ دائرہ اختیار میں رہتے ہوئے اس میں تبدیلی کرسکتا ہے، واجب کرسکتا ہے، اسی کو مصنف نے کہا بندہ اپنے اوپر موقت غیر موقت واجب کرسکتا ہے شریعت کے حکم میں تبدیلی نہیں کرسکتا۔

مثال: ایک شخص نے منت مان لی کہ یکم رجب کا روزہ رکھے گا یہ اپنے اوپر موقت ومتعین عمل واجب کرنا ہے، یہ بندہ اپنے اوپر واجب کرسکتا ہے کہ شریعت میں نذر کی اجازت دی گئی ہے ارشاد ربانی ہے، ولیوفوا نذورہم (الحج ۱۰) چاہیے کہ وہ اپنے نذریں پوری کریں، پرہیزگار ابرار کی مدح میں ہے، یوفون بالنذر (الدہر ۱۰) وہ نذر پوری کرتے ہیں یہ حق عبد اور اجازت شرع ہے جس کے واجب کرنے کا حق بندے کو ہے رمضان المبارک کے روزے کی قضا اور قسم کا کفارہ یہ شریعت کے حق ہیں قسم کے کفارے اور قضا روزوں کے لئے کوئی دن متعین نہیں کسی دن بھی رکھ سکتے ہیں جب بات ذہن نشین ہوگئی کہ نذر کا روزہ بندے کا حق ہے اور قضاء وکفارے کا روزہ شریعت کا حق ہے اب مثال منطبق کیجئے کہ یکم رجب متعین دن کی نذر بندے کے لئے درست ہے اور نذر کرنے سے روزہ واجب ہوگا، پھر اگر اسی متعین نذر والے یکم رجب کے دن قضاء روزہ رکھ لیا جو شرع کا حق ہے یا کفارہ قسم کا روزہ رکھ لیا تو وہ درست ہوگا، دلیل یہ ہے کہ یہ دونوں شریعت کے واجب کردہ حقوق ہیں انہیں بندہ اپنے واجب کردہ حق سے اس دن سے پھیر کر مقید نہیں کرسکتا جب شرع نے مطلق قرار دیا تو مطلق ہی رہیں گے یہ تو بارہا گذر چکا کہ بندے کو حقِ شرع میں تغیر کی قدرت نہیں۔

تنبیہ: ثم للعبد سے ذلک الیوم تک کی عبارت کو بعض شراح نے سوال کا جواب قرار دیا ہے حالانکہ ایسا نہیں سوال کا جواب آگے ولا یلزم سے مذکور ہے، مذکورہ عبارت کو ضابطہ ومثال پر محمول کرنا چاہیے، چنانچہ صاحب تسہیل اصول الشاشی نے یہی کیا ہے۔

مسئلہ: یہ تو ہم نے پڑھ لیا اور الحمد للہ سمجھ لیا کہ نذر متعین کے دن قضاء وکفارے کا روزہ درست ہوسکتا ہے، اب دوسرا مسئلہ یہ

ہے کہ نذر معین مثلاً یکم رجب کے دن نفل روزہ ہوسکتا ہے یا نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ نذر معین کے دن نفل روزہ کی نیت کی تو نفل روزہ ادا نہ ہوگا بلکہ نذر معین کا روزہ ادا ہوگا یہ نفس مسئلہ ہے جس پر سوال کا جواب مصنفؒ نے ذکر کیا ہے۔

سوال: سوال یہ ہے کہ نفل روزوں کو شریعت نے مشروع کیا ہے تو یہ بھی شریعت کا حق ہوا، جیسا کہ قضاء وکفارہ کے روزے شریعت کا حق ہیں اور مطلق ہیں کسی دن بھی قضاء وکفارہ درست ہے، اسی طرح نفل کی بھی مطلق اجازت ہے پھر جب حق شرع سمجھتے ہوئے نذر معین کی وجہ سے قضاء کفارہ کو نہیں ہٹا سکتے تو حق شریعت نفل کو بھی نہ ہٹانا چاہیے اس طرح کہ نذر معین والے دن نفل روزہ بھی نیت کرنے سے درست ہونا چاہیے؟

جواب: جواب یہ ہے کہ قضاء وکفارہ اور نفل کو برابر کا حق شرع کہنا درست نہیں، اس لئے کہ پہلے دونوں واجب ہیں، نفل کی تو ترغیب واباحت ہے پھر ادا وترک دونوں میں بندے کو اختیار ہے، بجالانے پر ثواب ہے لیکن ترک پر عتاب نہیں، اس لئے نفل بھی بندے کا حق ہے تو اپنے حق کے تغیر وتقیید میں بندے کا عمل اثر انداز ہوگا، جب یکم رجب اس نے نذر کے لئے معین کردیا تو اس دن نفل کی نیت سے بھی نذر ہی کا روزہ ہوگا نہ وہ جس کی نیت کی اس لئے کہ کوئی اشکال ومحال لازم نہیں آتا کیونکہ اپنے حقوق میں بندہ مستقل ہے اپنے حق نفل کو پھیر سکتا ہے۔

تفریع: ثم للعبد ۔۔۔۔۔۔ میں وضاحت ہوچکی کہ حقِ عبد اور حقِ شرع میں فرق ہے، اول میں بندے کو اختیار ہے ثانی میں نہیں، اب تفریع پیش کی ہے جس سے ضابطہ اور نکھر گیا کہ بندہ اپنے اقرار واظہار اور تثبیت وتوقیع کے باوجود حق شرع کو متغیر نہیں کرسکتا صرف اپنے حق میں موثر ہوتا ہے چنانچہ مشائخ احناف کہتے ہیں کہ بیوی کے گلو خلاصی اور خلع کے مطالبے میں دونوں نے شرط قرار دیا اور باہم طے کرلیا کہ خلاصی مل جائے تو عدت کے دوران کے دونوں حقوق نفقہ وسکنی سے دستبرداری کا وعدہ کرتی ہے پھر اس پر دونوں نے اتفاق کرلیا، طے ہوگیا، تب بھی عدت کے دوران شوہر اسے گھر سے نہیں نکال سکتا، اس لئے کہ نفقہ تو بیوی کا حق ہے، جو اس کے دستبردار ہونے اور معاف کرنے سے ختم ہوجائے گا لیکن مطلقہ کے لئے سکنی ورہائش شریعت نے لازم وثابت کی ہے، سورۃ الطلاق کی پہلی آیت میں ہے " **لا تخرجوهنّ من بيوتهنّ ولا يخرجن**" تم مت نکالو انہیں ان کے گھروں سے اور وہ خود بھی مت نکلیں، اس لئے اگر خلع کی بحث ومعاہدہ کے دوران اس نے دستبرداری کا اظہار واقرار اور اثبات کیا تب بھی سکنی باقی رہے گا کیونکہ شریعت کا اثبات کردہ حق ہے اور بندے کو حقِ شریعت کے اسقاط تو کجا تغیر کا حق بھی نہیں بخلاف نفقہ کے کہ اسے ساقط کرسکتی ہے واللہ اعلم۔

تمرینی سوالات:

س: ماٰمور بہ مطلق عن الوقت کی تعریف اور دو مثالیں ذکر کریں!

س: امام ابو یوسف، علامہ کرخی اور جمہور احناف کے درمیان اختلاف واتفاق کیا ہے؟

س: ماٰمور بہ موقت کی تعریف، احکامات اور انواع کیا ہیں؟

س: **ثم للعبد ان يوجب** ...... **فيماهو حق الشرع** کی مکمل توضیح کریں!

س: **وعلىٰ اعتبار هذا المعنىٰ** سے فصل تک اعراب لگائیں! (اور وجہ اعراب بتلائیں)؟

۱۴۔ فَصْلٌ فصل: چودھویں فصل مامور بہ کے حسن وعمدہ ہونے کے بیان میں

اَلْاَمْرُ بِالشَّیْءِ یَدُلُّ عَلٰی حُسْنِ الْمَامُوْرِبِہٖ اِذَا کَانَ الْاٰمِرُ حَکِیْمًا،لِاَنَّ الْاَمْرَ لِبَیَانِ اَنَّ الْمَامُوْرَ بِہٖ مِمَّا یَنْبَغِیْ اَنْ یُّوْجَدَ فَاقْتَضٰی ذٰلِکَ حُسْنَہٗ ،ثُمَّ الْمَامُوْرُ بِہٖ فِیْ حَقِّ الْحُسْنِ نَوْعَانِ حَسَنٌ بِنَفْسِہٖ وَحَسَنٌ لِغَیْرِہٖ ،فَالْحَسَنُ بِنَفْسِہٖ مِثْلُ الْاِیْمَانِ بِاللّٰہِ تَعَالٰی وَشُکْرِ الْمُنْعِمِ وَالصِّدْقِ وَالْعَدْلِ وَالصَّلٰوۃِ وَنَحْوِھَامِنَ الْعِبَادَاتِ الْخَالِصَۃِ ،فَحُکْمُ ھٰذَا النَّوْعِ اَنَّہٗ اِذَا وَجَبَ عَلَی الْعَبْدِ اَدَاؤُہٗ لَا یَسْقُطُ اِلَّا بِالْاَدَاءِ، وَھٰذَا فِیْمَا لَا یَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ مِثْلُ الْاِیْمَانِ بِاللّٰہِ تَعَالٰی ،وَاَمَّا مَا یَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ فَھُوَ یَسْقُطُ بِالْاَدَاءِ اَوْ بِاِسْقَاطِ الْاٰمِرِ ،وَعَلٰی ھٰذَا قُلْنَا:اِذَا وَجَبَتِ الصَّلٰوۃُ فِیْ اَوَّلِ الْوَقْتِ سَقَطَ الْوَاجِبُ بِالْاَدَاءِ اَوْ بِاِعْتِرَاضِ الْجُنُوْنِ وَالْحَیْضِ وَالنِّفَاسِ فِیْ آخِرِ الْوَقْتِ بِاِعْتِبَارِ اَنَّ الشَّرْعَ اَسْقَطَھَا عَنْہُ عِنْدَ ھٰذِہِ الْعَوَارِضِ ،وَلَا یَسْقُطُ بِضِیْقِ الْوَقْتِ وَعَدَمِ الْمَاءِ وَاللِّبَاسِ وَنَحْوِہٖ .

’’کسی چیز کا حکم دینا مامور بہ کے حسن وعمدہ ہونے پر دلالت کرتا ہے جب حکم دینے والے دانا ہوں، اس لئے کہ امر اس بات کے بیان کے لئے ہے کہ مامور بہ ان چیزوں میں سے ہے جن کا وجود و بروئے کار لانا مناسب ہے سو اس نے اس کے حسن وعمدہ ہونے کا تقاضا کیا، پھر حسن وعمدگی کے حق میں مامور بہ دو قسم پر ہے ا۔حسن بنفسہ ۲۔حسن لغیرہ سو حسن بنفسہ کی مثال اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا، منعم کا شکر، سچائی، انصاف، نماز اور اس جیسی خالص عبادات ہیں، اس قسم کا حکم یہ ہے کہ جب بندے پر ان کی ادائیگی واجب ہوئی تو پھر ساقط نہ ہوگی یہ حکم ان صورتوں میں ہے جو سقوط کا احتمال نہیں رکھتیں، جیسے اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا، بہر حال جو سقوط کا احتمال رکھتی ہیں تو وہ ادا سے یا امر کے ساقط کرنے سے ساقط ہوں گی، اسی حکم کی بناء پر ہم نے کہا: جب اول وقت میں نماز واجب (وفرض) ہو چکی تو اداء کرنے سے ساقط ہو گی یا (موانعات) جنون، حیض، نفاس کے پیش آنے سے آخر وقت میں اس اعتبار سے کہ ان عوارض کے پیش آنے پر شریعت نے اسے ساقط کر دیا، وقت کی تنگی، پانی، لباس اور ان جیسی چیزوں کی عدم دستیابی کی وجہ سے فرض نماز ساقط نہ ہوگی‘‘

ترکیب وتحقیق: الامر متعلق سے ملکر مبتداء، یدل فعل مضارع مثل یمد ہو ضمیر فاعل و متعلق سے ملکر جملہ فعلیہ خبر یہ خبر، مبتدا خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ جزا مقدم، اذا شرطیہ، کان فعل ناقص اسم وخبر سے ملکر شرط، لان ۔۔۔۔۔ الامر جملہ اسمیہ تعلیلیہ تاویل مفرد ہو کر مجرور، متعلق یدل فعل مضارع کے، یہ ترکیب مفہوم کی صحت کی بناء پر ہے کیونکہ یہ جزا کی تعلیل ہے اگر چہ تعلق کے لئے لفظ کان فعل ناقص اقرب ہے، لیکن جزا محل کے اعتبار سے زیادہ اقرب ہے کہ شرط کے بعد ہوتی ہے بھلے لفظا مقدم واقع ہے۔

توضیح: اس ابتدائی حصے میں مامور بہ کے حسن ہونے کی دلیل، حسن کی دو قسمیں، مثال، حکم اور تفریع کا ذکر ہے۔ صاحب اصول

الشاشی کہتے ہیں حکیم ودانا تر ذات کی طرف سے کسی چیز کا حکم دینا اس کے حسن وعمدہ ہونے پر دلالت کرتا ہے، اس ذات بالا صفات نے جو حکم دیا ہے ضرور مامور میں حسن وخوبی ہوگی اس لئے کہ حکم دینا اس بات کو آشکارا کرنا ہے کہ مامور بہ کو بروئے کار لایا جائے تو اس نے اس کے حسن وعمدہ ہونے کا تقاضا کیا کہ جس مامور بہ کے وجود ومعمول کو بیان کیا گیا یہ حسن ہی ہوسکتا ہے۔

مامور بہ حسن کی اقسام: حسن کی دو قسمیں ہیں ا۔ حسن بنفسہ ۲۔ حسن لغیرہ یعنی ایک مامور بہ تو وہ ہے جس میں اپنی ذات وحقیقت کیوجہ سے حسن ہے، دوسرا وہ جس میں اپنی ذات کی وجہ سے حسن نہیں ہے بلکہ اس کے غیر کسی دوسری چیز وصفت کیوجہ سے حسن وخوبی آئی ہے۔

حسن بنفسہ کی مثالیں: اللہ تعالی پر ایمان لانا، منعم ومحسن کا شکر ادا کرنا، قولا وفعلا سچائی، انصاف، نماز اور ان جیسی دیگر وہ عبادات جو بذاتہا خالص عبادات ہیں، درج ذیل آیات میں ان امور کا حکم وامر مذکور ہے وا منوا باللّٰہ ورسولہ والکتب الذی نزّل علیٰ رسولہ...... (النساء۱۳۶) واشکروالی ولا تکفرون (بقرہ۱۵۲) قولوا قولا سدیدا (احزاب ۵۷) اقیموا الصلوہ (مزمل ۲۰)

حسن بنفسہ کا حکم: مامور بہ حسن بنفسہ کا حکم یہ ہے کہ جب بندے پر ادائیگی واجب کردی تو ساقط نہ ہوگی بلکہ بجا آوری ضروری ہے، پھر اس کی دو صورتیں ا۔ جو سقوط کا احتمال ہی نہیں رکھتی جیسے اللہ تعالی پر ایمان لانا یہ تو مستقل حکم ہے، پوری زندگی ایمان پر ثابت قدمی اور عمل ضروری ہے، یا ایھا الذین اٰمنوا اٰمِنوا باللہ رسولہ ای داوموا (نساء۱۳۶) یاایّھا الذین امنوا ادخلو فی السّلم کافّة (بقرہ۲۰۸) یا ایّھا الّذین امنوا اتقو ا اللہ حقّ تقاته ولا تموتنّ الا وانتم مّسلمون (ال عمران۱۰۲) اور دیگر کثیر آیات ومتعدد روایات میں اس کا تاکیدی حکم اور ثبات ودوام کا ذکر ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ سقوط کا احتمال رکھتی ہے تو پھر اس کے سقوط کی دو صورتیں ہیں ادا کرنا یا پھر شارع ہی ساقط کردے اور ذمہ سے اٹھالے اس سے سبکدوشی کی یہی دو صورتیں ہیں۔

تفریع: جب تعریف وتقسیم اور تمثیل وحکم سمجھ چکے تو اب تفریع سمجھئے، حسن بنفسہ کی دوسری صورت جو سقوط کا احتمال رکھتی ہے یہ ادا یا امر کے ساقط کرنے سے ساقط ہوگی، اسی بناء پر ہم نے کہا جب کسی نماز کا وقت شروع ہوا مثلا ظہر، مغرب تو وجود سبب سے وجوب حکم ہوگیا، نماز فرض ہوئی اب اس کی ادائیگی کمال ادب اور اہتمام کے ساتھ ضروری ہے، ادا کرلی، نماز بروقت پڑھ لی، الحمد للہ، سقوط واجب کی پہلی صورت ہوئی، امر کی جانب سے ساقط کرنے سے مراد وہ صورت اور اعذار کا پیش آنا ہے، مثلا جنون، حیض کا نفاس کا طاری وظاہر ہونا، ان کے پیش آنے سے واجب ذمہ سے ساقط ہو جاتا ہے گویا یہ امر کی طرف سے اِسقاط عمل ہے لیکن وہ اعذار جن کو شارع نے ساقط قرار نہیں دیا ان کے پیش آنے سے ساقط نہیں ہوگا مثلاً وقت تنگ ہونا، پانی معدوم ہونا، ستر پوشی کے لیے کپڑا میسر نہ آنا، ان سے واجب ساقط نہ ہوگا بلکہ قضاء تیمم، بیٹھ کر برہنہ نماز پڑھنا ان کے قائم مقام موجود ہیں کپڑے کے بغیر نماز پڑھنے والے کے لیے کھڑے ہوکر یا بیٹھ کر دونوں طرح نماز پڑھنے کا اختیار ہے۔ بیٹھ کر

اولیٰ ہے کہ اس میں ستر کم سے کم رہے گا اور واجب ادا ہو جائے گا۔ اعذار معتبرہ کا اعتبار ہوگا مزعومہ کا نہیں۔

اَلنَّوْعُ الثَّانِیُ مَا یَکُوْنُ حَسَنًا بِوَاسِطَةِ الْغَیْرِ ،وَذٰلِکَ مِثْلُ السَّعْیِ إِلَی الْجُمُعَةِ وَالْوُضُوْءِ لِلصَّلٰوةِ، فَإِنَّ السَّعْیَ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ کَوْنِهٖ مُفْضِیًا إِلٰی اَدَاءِ الْجُمُعَةِ ،وَالْوُضُوْءَ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ کَوْنِهٖ مِفْتَاحًا لِلصَّلَاةِ،وَحُکْمُ هٰذَا النَّوْعِ اَنَّهٗ یَسْقُطُ بِسُقُوْطِ تِلْکَ الْوَاسِطَةِ حَتّٰی اَنَّ السَّعْیَ لَا یَجِبُ عَلٰی مَنْ لَّا جُمُعَةَ عَلَیْهِ، وَلَا یَجِبُ الْوُضُوْءُ عَلٰی مَنْ لَّا صَلَاةَ عَلَیْهِ، وَلَوْ سَعٰی إِلَی الْجُمُعَةِ فَحُمِلَ مُکْرَهًا إِلٰی مَوْضِعٍ آخَرَ قَبْلَ إِقَامَةِ الْجُمُعَةِ یَجِبُ عَلَیْهِ السَّعْیُ ثَانِیًا،وَلَوْ کَانَ مُعْتَکِفًا فِی الْجَامِعِ یَکُوْنُ السَّعْیُ سَاقِطًا عَنْهُ، وَکَذٰلِکَ لَوْ تَوَضَّأَ فَاَحْدَثَ قَبْلَ اَدَاءِ الصَّلٰوةِ یَجِبُ عَلَیْهِ الْوُضُوْءُ ثَانِیًا،وَلَوْ کَانَ مُتَوَضِّئًا عِنْدَ وُجُوْبِ الصَّلٰوةِ لَا یَجِبُ عَلَیْهِ تَجْدِیْدُ الْوُضُوْءِ،وَالْقَرِیْبُ مِنْ هٰذَا النَّوْعِ الْحُدُوْدُ وَالْقِصَاصُ وَالْجِهَادُ ،فَإِنَّ الْحَدَّ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ الزَّجْرِ عَنِ الْجِنَایَةِ ،وَالْجِهَادُ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ دَفْعِ شَرِّ الْکَفَرَةِ وَإِعْلَاءِ کَلِمَةِ الْحَقِّ ،وَلَوْ فَرَضْنَا عَدَمَ الْوَاسِطَةِ لَا یَبْقٰی ذٰلِکَ مَامُوْرًا بِهٖ فَإِنَّهٗ لَوْلَا الْجِنَایَةُ لَا یَجِبُ الْحَدُّ،وَلَوْلَا الْکُفْرُ الْمُفْضِیُ إِلَی الْحِرَابِ لَا یَجِبُ عَلَیْهِ الْجِهَادُ.

''دوسری قسم وہ ہے جو دوسرے واسطے سے حسن ہو، یہ جیسے ''جمعہ'' کی طرف سعی کرنا، نماز کے لئے وضو، اس لئے تحقیق سعی اس واسطے سے حسن ہے کہ جمعہ کی ادائیگی تک پہنچانے والی ہے، وضو نماز کی چابی ہونے کے واسطے سے حسن ہے، اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اس واسطے کے ساقط ہونے سے ساقط ہوگی یہاں تک کہ سعی ان لوگوں پر واجب نہیں جن پر جمعہ واجب نہیں، اور اس شخص پر وضو واجب نہیں جس پر نماز واجب نہیں، سو اگر کسی نے جمعہ کی طرف سعی کی پھر جمعہ قائم کرنے سے پہلے جبراً اٹھا کر دوسری جگہ لے جایا گیا تو اس پر دوبارہ سعی واجب ہوگی، اور اگر جامع مسجد میں معتکف ہے تو اس سے سعی ساقط ہے، اسی طرح اگر وضو کیا پھر نماز اداء کرنے سے پہلے بے وضو ہوا تو اس پر وضو واجب ہوگا، اگر نماز کے وجوب کے وقت باوضو ہے تو اس پر نیا وضو واجب نہیں، حدود و قصاص اور جہاد اسی قسم کے قریب ہیں اس لئے کہ حد جنایت سے باز رکھنے کے واسطے سے حسن ہے، جہاد کفار کے شر کے دفعیہ اور کلمہ حق کو بلند کرنے کے واسطے حسن ہے، اگر کوئی ایسی صورت فرض کرلیں جس میں یہ واسطہ نہ ہو تو وہ مامور بہ نہ رہے گا اسی لئے تو جنایت نہ ہو تو حد واجب نہیں، لڑائی تک پہنچانے والا کفر نہ ہو تو جہاد واجب نہیں''

ترکیب وتحقیق: النوع الثانی مبتدا، ما موصولہ صلہ سے ملکر خبر، مبتداء خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ۔ ذلک مبتدا مثل مضاف الیہ سے ملکر خبر، الوضوء کا عطف السعی پر ہے، فا تعلیلیہ، انّ مشبہ بالفعل، السعی اسم، حسن صفت مشبہ، با جارہ، واسطۃ مضاف، کون مصدر از فعل ناقص اسم کی طرف مضاف، ہ ضمیر مضاف الیہ اسم، مفضیا اسم فاعل مثل نکرہ متعلق سے ملکر خبر، کون مصدر مضاف الیہ اسم

اور خبر سے ملکر مضاف الیہ، واسطۃ مضاف الیہ سے ملکر مجرور، جار مجرور ظرف لغو متعلق حسن کے، الوضوء کا عطف السعی اسم پر ہے، حسن بواسطۃ کا عطف پہلے حسن خبر پر ہے، السعی اپنے معطوف الوضوء سے ملکر اسم، حسن اپنے معطوف سے ملکر خبر، مشبہ بالفعل اپنے اسم وخبر سے ملکر جملہ اسمیہ تعلیلیہ۔ حکم ہذاالنوع مبتدا، انہ یسقط جملہ اسمیہ تاویل مفرد ہوکر خبر، جملہ اسمیہ خبریہ۔ لوشرطیہ، سعی الی الجمعہ جملہ فعلیہ معطوف علیہ، فا عاطفہ، جُمل مکر ہا۔۔۔۔ جملہ فعلیہ معطوف، معطوف علیہ معطوف ملکر شرط، یجب فعل مضارع مثل بعد متعلق مقدم، فاعل مؤخر اور مفعول فیہ سے ملکر جملہ فعلیہ خبریہ ہوکر جزا، شرط جزا ملکر جملہ شرطیہ۔ کذلک الحکم مبتداء محذوف کی خبر ہے، لوشرطیہ، توضأ جملہ فعلیہ معطوف سے ملکر شرط، یجب متعلق مقدم اور فاعل مؤخر سے ملکر جملہ فعلیہ خبریہ جزاء، شرط جزا ملکر جملہ شرطیہ (پانچوں جگہ لو کی شرط مضارع نہ ہونے کی وجہ سے جزا پر جزم واجب نہیں) الجہاد کا عطف انّ کے اسم الحدّ پر ہے حسن۔۔۔۔ کا عطف حسن۔۔۔۔ خبر پر ہے۔ فانتجیہ، انّ مشبہ بالفعل، ہ ضمیر اسم، لولا برائے انتفاء ثانی بسبب وجود اول، الجنایۃ مبتدا، لایجب فعل، الحد فاعل سے ملکر جملہ فعلیہ خبریہ خبر۔ مبتدا خبر ملکر معطوف علیہ، لولا برائے انتفاء ثانی بسبب وجود اول، الکفر موصوف، المفضی اسم فاعل متعلق سے ملکر صفت، موصوف صفت ملکر مبتداء، لایجب متعلق مقدم اور فاعل مؤخر سے ملکر جملہ فعلیہ خبریہ خبر، مبتداء خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ معطوف، معطوف علیہ معطوف ملکر مشبہ بالفعل کی خبر، انّ اپنے اسم وخبر سے ملکر جملہ اسمیہ خبریہ۔

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے دوسری قسم ''حسن لغیرہ'' کی تعریف ومثال حکم اور تفریع وتطبیق ذکر کی ہے۔

حسن لغیرہ: ای فیہ حسن لاجل غیرہ حسن لغیرہ کا مفہوم یہ ہے کہ اس میں اپنی ذات کی بجائے کسی دوسری وجہ اور واسطے سے خوبی اور عمدگی آئی ہو۔

مثالیں: مصنف نے اولاً اس کی دو مثالیں ذکر کی ہیں ۱۔ سعی الی الجمعۃ ۲۔ وضو للصلوۃ۔ یہ دونوں اپنی ذات میں حسن وعمدہ نہیں کہ چلنے اور پانی بہانے میں شرعاً کیا عمدگی ہے، ہاں جب وضاحت ہوئی کہ نماز جمعہ کی ادئیگی کے لئے سعی ہو رہی ہے، اہم الارکان نماز کی ادائیگی کے لئے طہارت حاصل کی جارہی ہے، تو سعی اور وضو میں ان کی وجہ سے حسن وعمدگی اور خوبی آئی اس لئے یہ حسن لغیرہ ہے۔

حکم: اس دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ اس واسطے کے ساقط ہونے کی صورت میں ان کی ذمہ داری ساقط ہوگی۔ مثلاً وہ شخص جس پر جمعہ واجب نہیں تو سعی بھی ساقط کیونکہ سعی الی الجمعہ تو نماز جمعہ کی ادائیگی کی وجہ سے ضروری اور مامور بہ تھی، جب جمعہ ہی ضروری نہیں تو سعی بھی ساقط، جیسے مستورات پر جمعہ ضروری نہیں، ایسی چھوٹی بستی جہاں جمعے کی شرائط نہ ہوں، مسافر وغیرہ اسی طرح جس پر نماز فرض نہیں تو وضو بھی ضروری نہیں، وہ مستورہ جو ایام میں ہو، حالت نفاس میں ہو، مصنف نے مزید سمجھاتے ہوئے کہا کہ اگر مقصود حاصل ہو تو پھر بھی مامور بہ ضروری نہیں، ایک شخص جامع مسجد میں اعتکاف کئے ہوئے ہے تو سعی واجب نہیں، نماز کا وقت شروع ہوا تو آدمی باوضو تھا تو بھی وضو واجب نہیں، مقصود جامع مسجد میں موجود ہونا اور باوضو ہونا پہلے سے موجود ہے تو مامور ساقط ومفقود ہے یہ جزئیہ بھی یاد رہے کہ مقصود کی ادائیگی تک اگر برابر ضرورت پیش آئے تو بھی مامور بہ

ضروری ہوگا مثلاً وضو کرلیا لیکن نماز پڑھنے سے پہلے حدث لاحق ہوئی تو دوبارہ وضو لازم ہوگا، ہمت وسعی کر کے جامع مسجد پہنچا تھا کہ کسی نے اٹھا کر پھر دور پہنچا دیا تو بھی دوبارہ سعی کرنا ضروری ہوگا۔

تفریع وتنویع: مصنفؒ کہتے ہیں اسی حسن لغیرہ کے قریب ہیں حدود وقصاص اور جہاد۔ دلیل وتعلیل یہ ہے کہ خالی حد جاری کرنا، کوڑے مارنا، قصاصاً قتل کرنا، جہاد کرنا یعنی خرد ماغ نہ سدھرنے والے کافروں کا قلع قمع کرنا، خوبی اور حسن نہیں کہ یہ تو ایذا وقتل ہے، ہاں جنایات وجرائم پیشہ بننے یا رہنے سے باز رکھنے، اور اصلاح معاشرہ کے واسطے سے ان میں حسن وخوبی ہے، وہ اس طرح کہ جب ایک پر حد جاری ہوگی تو سب کانپ جائیں گے اور باز رہیں گے، چنانچہ راقم سے ایک معتمر نے اپنا قصہ خود بیان کیا کہ مدینہ منورہ میں حمام میں داخل ہوا تو ریالوں سے بھرا ہوا پرس ملا فوراً لا کر اپنے سے پہلے نہانے والے مصری کو تلاش کر کے پہنچایا کہ یہاں تو چور کا ہاتھ کاٹتے ہیں، کسی لاقانونیت والے علاقے میں ہوتا تو مالک سمیت بٹوا غائب ہوتا۔

اسی طرح جہاد کفار کی شرارت ونحوست کو ختم کرنے کے لئے اور اعلاء کلمۃ اللہ کے لئے ہے، کفار جہاد سے تلملاتے اور سٹپٹاتے ہیں، حالانکہ انہیں کی وجہ سے تو یہ امر الٰہی سنت مصطفائی، طریقہ صدیقی، سیرت فاروقی ہے، جس کا انکار زندیقی ہے، فرعون کو سیدھا کرنے کے لئے ہی تو موسیٰ علیہ السلام مبعوث ہوئے، اس لئے جہاد کفر کے فساد کی صفائی کے لئے ہے، یہی نکتہ ہے جہاں کفار کی رسائی نہیں وہ کہتے ہیں جہاد نہیں، ہم کہتے ہیں کفر، نفاق وفساد نہیں بہر حال یہ حسن لغیرہ کی اقسام ہیں جنہیں مصنفؒ نے القریب من ہذا النوع سے بیان کیا۔

نکتہ: مصنفؒ نے پہلی دو مثالوں میں تو صراحۃ کہا مثل **السعی الی الجمعۃ والوضوء للصلوٰۃ** اور آخر میں **وکذلک الحدود والقصاص والجہاد** کی بجائے **والقریب من ھذا النوع الحدود** کہا اس انداز بیان میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ حسن لغیرہ کی دو قسمیں ہیں پہلی یہ ہے کہ مامور بہ اور واسطے کو الگ ادا کرنا پڑے جیسے سعی اور وضو الگ عمل ہیں، پھر پہنچ کر نماز جمعہ اور طہارت حاصل کر کے نماز ادا کرنا جدا عمل ہیں، دوسرا پہلے کے لئے واسطہ ہے، لیکن اس کے ساتھ ادا نہیں ہوتا۔ ۲۔ مامور بہ کے ادا کرنے کے ساتھ ہی ادا ہو جائے، مستقل جدا اقدام وعمل نہ کرنا پڑے جیسے حدود وقصاص کے نفاذ میں زجر اور جرائم سے باز رکھنا ساتھ ہی ہو جاتا ہے، اسی طرح جہاد کے ساتھ ہی اعلاء کلمۃ اللہ ہوتا ہے۔ یہ نہیں کہ جہاد الگ کریں اور اعلاء کلمۃ اللہ کے لئے پھر اور عمل کریں، بلکہ مکہ فتح تو کلمہ حق غالب اس نادر نکتہ اور دقیق فرق کے لئے مصنفؒ نے اس طرز میں اشارہ کیا، اسی لئے راقم نے اس آخری عبارت کے عنوان میں تفریع کے ساتھ تنویع کا لفظ بڑھایا ہے۔

تمرینی سوالات: س: حسن لعینہ کی وجہ تسمیہ، مثالیں اور احکام کیا ہیں؟

س: حسن لغیرہ کی مثالیں اور ان میں حسن ہونے کی وجوہات کیا ہیں؟

س: والقریب من ھذا النوع سے آخر تک اعراب وتشریح واضح کریں!

س: القریب پر اگر کوئی لفظی اشکال ہے تو مع جواب لکھیں!

۱۵۔فَصْلٌ: پندرہویں فصل مامور بہ اداء وقضاء کے بیان میں ہے۔

اَلْوَاجِبُ بِحُكْمِ الْاَمْرِ نَوْعَانِ، اَدَاءٌ وَقَضَاءٌ ،فَالْاَدَاءُ عِبَارَةٌ عَنْ تَسْلِيمِ عَيْنِ الْوَاجِبِ إِلٰى مُسْتَحِقِّهِ ،وَالْقَضَاءُ عِبَارَةٌ عَنْ تَسْلِيمِ مِثْلِ الْوَاجِبِ إِلٰى مُسْتَحِقِّهِ ،

ثُمَّ الْاَدَاءُ نَوْعَانِ كَامِلٌ وَقَاصِرٌ ،فَالْكَامِلُ مِثْلُ اَدَاءِ الصَّلَاةِ فِيْ وَقْتِهَا بِالْجَمَاعَةِ اَوِ الطَّوَافِ مُتَوَضِّئًا وَتَسْلِيمُ الْمَبِيعِ سَلِيمًا كَمَا اقْتَضَاهُ الْعَقْدُ إِلَى الْمُشْتَرِيْ،وَتَسْلِيمُ الْغَاصِبِ الْعَيْنَ الْمَغْصُوْبَةَ كَمَا غَصَبَهَا،وَحُكْمُ هٰذَا النَّوْعِ اَنْ يَّحْكُمَ بِالْخُرُوْجِ عَنِ الْعُهْدَةِ بِهِ،وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا:الْغَاصِبُ إِذَا بَاعَ الْمَغْصُوْبَ مِنَ الْمَالِكِ اَوْ رَهَنَهُ عِنْدَهُ اَوْ وَهَبَ لَهُ وَسَلَّمَهُ إِلَيْهِ يَخْرُجُ عَنِ الْعُهْدَةِ، وَيَكُوْنُ ذٰلِكَ اَدَاءً لِحَقِّهِ،وَيَلْغُوْ مَا صَرَّحَ بِهِ مِنَ الْبَيْعِ وَالْهِبَةِ ،وَلَوْ غَصَبَ طَعَامًا فَاَطْعَمَهُ مَالِكَهُ وَهُوَ لَا يَدْرِيْ اَنَّهُ طَعَامُهُ اَوْ غَصَبَ ثَوْبًا فَاَلْبَسَهُ مَالِكَهُ وَهُوَ لَا يَدْرِيْ اَنَّهُ ثَوْبُهُ يَكُوْنُ ذٰلِكَ اَدَاءً لِحَقِّهِ ،وَالْمُشْتَرِيْ فِي الْبَيْعِ الْفَاسِدِ لَوْ اَعَارَ الْمَبِيعَ مِنَ الْبَائِعِ اَوْ رَهَنَهُ عِنْدَهُ اَوْ آجَرَهُ مِنْهُ اَوْ بَاعَهُ مِنْهُ اَوْ وَهَبَهُ لَهُ وَسَلَّمَهُ يَكُوْنُ ذٰلِكَ اَدَاءً لِحَقِّهِ وَيَلْغُوْ مَا صَرَّحَ بِهِ مِنَ الْبَيْعِ وَالْهِبَةِ وَنَحْوِهِ.

’’امر کے ذریعے ثابت ہونے والے واجب کی دوقسمیں ہیں، پہلی اداء، دوسری قضاء، سواداء نام ہے حقدار تک عین واجب کو سپرد کرنا، اور قضاء نام ہے حقدار تک واجب کی مثل سپرد کرنا، پھر اداء کی دو قسمیں ہیں پہلی اداء کامل، دوسری اداء قاصر، پھر کامل جیسے بروقت جماعت کے ساتھ نماز ادا کرنا، یا باوضو طواف کرنا، اور صحیح سالم مبیعہ سپرد کرنا مشتری کی طرف جیسا کہ عقد بیع نے اس کا تقاضا کیا، غاصب کا چھینی ہوئی چیز کے عین کو سپرد کرنا جیسے اسے غصب کیا، اس قسم کا حکم یہ ہے ذمہ داری سے نکلنا اسی کی سپردگی اور اس کی ادائیگی سے ہوگا، اسی حکم واصول پر ہم نے کہا: جب غاصب نے مغصوبہ چیز مالک کو بیچ دی، یا گروی رکھی، یا اسے ہبہ کی اور اسے سپرد کردی تو سبکدوش ہوگا اور ذمہ داری سے عہدہ برآ ہوگا، یہ اس کے حق کی ادائیگی ہوگی اور بیع ہبہ وغیرہ جس کی تصریح کی وہ لغو باطل ہوگی، اگر کھانے کی چیز غصب کی اور وہ اس کے مالک کو کھلادی اور وہ مالک نہیں جانتا کہ یہ وہی طعام ہے، یا کپڑا غصب کیا اور اس کے مالک کو پہنا دیا حالانکہ اسے معلوم نہیں کہ یہ اسی کا کپڑا ہے، یہ بھی اس کے حق کی ادائیگی ہو گی، اور مشتری نے بیع فاسد میں (قبضہ کی ہوئی) مبیعہ بائع کو عاریۃ دی، یا اس کے پاس اسے گروی رکھوایا، یا اسے اجرت پر دی، یا اسے بیچ دیا، یا اسے ہبہ کیا اور اسے سپرد کردیا، یہ بھی اس کے حق کی ادائیگی ہوگی اور بیع، ہبہ اور اس جیسی جو تصریح کی لغو بے سود ہوگی‘‘

ترکیب وتحقیق: فاتفصیلیہ، الکامل مبتدا، مثل مضاف، اداء مصدر مضاف، الصلوۃ مضاف الیہ، فی وقتھا متعلق اول، بالجماعۃ متعلق ثانی، او عاطفہ، الطواف ذوالحال، متوضیا حال، ذوالحال حال ملکر معطوف، (یہاں الطواف بالوضوعبارت ترکیب وسیاق ہر اعتبار سے زیادہ موزوں ہے) الصلوۃ معطوف علیہ معطوف سے ملکر مضاف الیہ، اداء مصدر مضاف الیہ اور دونوں متعلقین سے ملکر معطوف علیہ، تسلیم المبیع ...... اور تسلیم الغاصب ...... دونوں مصدر اداء پر معطوف ہیں، پھر اداء دونوں معطوفات سے ملکر مضاف الیہ، مثل مضاف اپنے مضاف الیہ سے ملکر خبر، مبتدا خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ۔ پہلے تسلیم مصدر کی المبیع مفعول بہ کی طرف اضافت ہے، المبیع سے پہلے البائع مصدر کا فاعل محذوف ہے، سلیما، المبیع مفعول سے حال ہے، کما اقتضاہ جملہ فعلیہ صلہ، موصول صلہ ملکر مجرور، جار مجرور ملکر تسلیم مصدر کے متعلق، الغاصب دوسرے تسلیم مصدر کا مضاف الیہ فاعل ہے، العین المغصوبۃ مرکب توصیفی تسلیم کا مفعول بہ ہے، کما غصبھا متعلق، اس طرح فالکامل مثل سے کما غصبھا تک سب ملکر مبتدا خبر ہے۔

توضیح: اس فصل میں مصنفؒ نے مامور بہ کی اداء وقضاء کے اعتبار سے تقسیم وتفصیل ذکر کی ہے، عبارت کے اس پہلے حصے میں اداء وقضاء کی طرف تقسیم، دونوں کی تعریف، پھر اداء کی تقسیم، اداء کامل کا حکم اور اس پر تفریع ذکر کی ہیں۔ بالترتیب عنوان کے ساتھ ذکر کی جاتی ہیں۔

مامور بہ: بذریعہ امر جو چیز واجب ہو اسے مامور بہ کہتے ہیں، حکم دی ہوئی چیز۔ اس کی دو قسمیں ہیں۔

اداء کی تعریف وتقسیم: اَلْاَدَاءُ هُوَ عِبَارَةٌ عَنْ تَسْلِيْمِ عَيْنِ الْوَاجِبِ اِلٰى مُسْتَحِقِّهٖ اداء نام ہے مأمور بہ اور واجب کے عین کو اس کے حقدار تک پہنچا دینا، پھر اس کی دو قسمیں ہیں ۱۔ اداء کامل ۲۔ اداء قاصر۔ الاداء الکامل هُوَ تَسْلِيْمُ عَيْنِ الْوَاجِبِ اِلٰى مُسْتَحِقِّهٖ مِنْ غَيْرِ نُقْصَانٍ فِيْ صِفَتِهٖ اداء کامل تو یہ ہے کہ عین واجب کو کسی قسم کی کمی اور نقص کے بغیر اپنی صفات ولوازمات کے ساتھ صحیح سالم سپرد کرنا۔ جیسے بروقت باجماعت نماز ادا کرنا، خواتین کا اول وقت میں گھر میں نماز ادا کرنا، باوضو طواف کرنا، عقد پورا ہونے پر اس کے مقتضا کے مطابق مبیعہ سپرد کرنا، مغصوبہ جیسے غصب کی اسی طرح صحیح سالم مالک کو دینا۔

دوسری قسم اداء قاصر ہے، اس کی تعریف وبحث عبارت کے اگلے حصے میں آرہی ہے۔

اداء کامل کا حکم: اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی تعمیل وادائیگی سے سبکدوشی ہوگی مکلف ومأمور نے جب مأمور بہ اور اصل کو ادا کر دیا تو ذمہ داری سے عہدہ برآ ہو چکا۔

تفریع: مذکورہ اصول وحکم کے مطابق مصنفؒ نے تین مسئلے ذکر کر کے بات کو سمجھا دیا ہے کہ مغصوبہ، مبیعہ جس انداز وطریقہ سے بھی مالک تک پہنچ گئی تو اداء ہو چکی۔ مثلاً مغصوب چیز مغصوب عنہ یعنی مالک کو بیچ دی، رہن رکھوا دیا، ہبہ کر دیا تو سپرد کرنے سے اداء ہو گئی، باقی بیع، رہن، ہبہ جو بھی کہا لغو، بس مالک کی چیز مالک تک پہنچ گئی۔ (مثل مشہور ہے "لوہا لوہار کے گھر پہنچ گیا") اسی طرح اگر مالک کو استعمال کرا دی کہ کھانے کی چیز غصب کی تھی اسے ہی کھلا دی حالانکہ مالک کو علم نہیں کہ یہ تو وہی مجھ سے چھینی ہوئی چیز ہے پھر بھی اداء ہو گئی، یہی حکم ہے کہ چھینا ہوا کپڑا مغصوب عنہ کو ہی پہنا دیا تو بھی اداء ہو چکا۔

بیع باطل وفاسد کافرق وحکم: بیع باطل تو وہ ہوتی ہے جو سرے سے درست ہی نہ ہو دم مسفوح اور شراب کی خرید وفروخت بیع فاسد کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اصل بیع اور عقد تو درست ہو لیکن کوئی ایسی شرط وقید لگادی گئی ہو جو عقد کے منافی ہو جیسے یہ شرط لگانا کہ میں تمہیں یہ کتاب بیچتا ہوں اس شرط کے ساتھ کہ ایک مہینہ میں پڑھوں گا۔ اس کا حکم یہ ہے کہ فساد کو دور کرنے کے لئے مشتری پر لازم ہے مبیعہ واپس کردے، پھر اگر چاہیں تو غلط شرط ہٹا کر صحیح عقد کریں۔ کما مر فی القدوری و تسھیل الضروری والمشتری فی البیع الفاسد ......کو اب سمجھئے کہ بیع فاسد ہونے کی وجہ سے مشتری پر لازم تھا مبیعہ بائع کو واپس کرنا، اس نے صراحۃ بجائے واپس کرنے کے دوسرا عنوان اختیار کیا کہ عاریۃ، یا رہن، اجارہ، یا ہبہ، یا بیع کے طور پر بائع کو پہنچادیا تب بھی یہی کہیں گے کہ اس نے بیع فاسد والی مبیعہ واپس کردی، بعد میں جو کچھ کہا وہ لغو وبیکار رہا۔

وَامَّا الْاَدَاءُ الْقَاصِرُ: فَهُوَ تَسْلِيْمُ عَيْنِ الْوَاجِبِ مَعَ النُّقْصَانِ فِيْ صِفَتِهٖ نَحْوُ الصَّلٰوةِ بِدُوْنِ تَعْدِيْلِ الْاَرْكَانِ ،اَوِ الطَّوَافِ مُحْدِثًا،وَرَدِّ الْبَيْعِ مَشْغُوْلًا بِالدَّيْنِ، اَوْ بِالْجِنَايَةِ ،وَرَدِّ الْمَغْصُوْبِ مُبَاحَ الدَّمِ بِالْقَتْلِ، اَوْ مَشْغُوْلًا بِالدَّيْنِ اَوِ الْجِنَايَةِ بِسَبَبٍ عِنْدَ الْغَاصِبِ وَاَدَاءِ الزُّيُوْفِ مَكَانَ الْجِيَادِ اِذَا لَمْ يَعْلَمِ الدَّائِنُ ذٰلِكَ ،وَحُكْمُ هٰذَا النَّوْعِ اَنَّهٗ اِنْ اَمْكَنَ جَبْرُ النُّقْصَانِ بِالْمِثْلِ يُنْجَبَرُ بِهٖ وَاِلَّا يَسْقُطُ حُكْمُ النُّقْصَانِ اِلَّا فِي الْاِثْمِ.

"بہرحال اداء قاصر سو وہ عین واجب کو سپرد کرنا ہے اس کی صفت میں نقص وکمی کے ساتھ، جیسے تعدیل ارکان کے بغیر نماز پڑھنا، یا بے وضو طواف کرنا اور مبیعہ واپس کرنا اس حال میں کہ قرض یا جنایت سے مشغول ہو اور مغصوب کو ادا کرنا کہ اس کا قتل قصاص کی وجہ سے مباح ہو یا قرض وجنایت میں مشغول ہو اس سبب سے جو غاصب کے پاس پیش آیا ہو، اور کھرے پیسوں کی جگہ کھوٹے دیدینا جب کہ قرض خواہ اسے نہ جانتا ہو، اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اگر مثل (صوری، معنوی، شرعی) سے نقصان پورا کرنا ممکن ہو تو اسے پورا کیا جائیگا ورنہ کمی کا حکم ساقط ہوگا مگر گناہ کے درحق"

ترکیب وتحقیق: اما تفصیلیہ، الاداء القاصر مرکب توصیفی مبتدا قائم مقام شرط، فا جزائیہ، ہو مبتداء، تسلیم مصدر مضاف الیہ، مفعول فیہ، متعلق سے ملکر خبر، مبتدا خبر ملکر جزا، جملہ شرطیہ۔ نحو سے دوسرا طویل وتفصیلی جملہ ہے، تمثیلی معطوفات میں یہ فرق ملحوظ رہے کہ "او" کے ذریعے معطوف علیہ ومعطوف جدا ہیں اور "واؤ" کے ذریعے جدا ہیں، دونوں کے معطوفات کو خلط ملط نہ کریں۔ اداء الزیوف مکان الجیاد نحو مضاف سے ملکر جملہ جزاء مقدم، اذا شرطیہ، جملہ فعلیہ۔ جحد یہ شرط، شرط اپنی جزاء مقدم سے ملکر جملہ شرطیہ۔ والا یسقط ای ان لم یمکن جبرا النقصان بالمثل یسقط حکم النقصان الا فی الاثم۔ یہ شرط محذوف اور جزاء موجود ہے

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے اداء قاصر کی تعریف، مثالیں اور حکم بیان کیا ہے۔

تعریف: "اَلْاَدَاءُ الْقَاصِرُ هُوَ تَسْلِيْمُ عَيْنِ الْوَاجِبِ اِلٰى مُسْتَحِقِّهٖ مَعَ النُّقْصَانِ فِيْ صِفَتِهٖ" اداء قاصر وہ مستحق تک عین واجب کو صفت میں کچھ نقص وکمی کے ساتھ سپرد کرنا، یہ اداء کامل کی تعریف میں ذرا تغیر کے ساتھ ہے۔ وہاں تھا کہ

وصف میں کمی نہ ہو، یہاں ہے کچھ نہ کچھ نقص وصف میں واقع ہو جائے، نقصان فی الوصف کو مصنفؒ نے متعدد مثالوں میں خوب سمجھایا ہے۔

اداء قاصر کی مثالیں: عبادات ومعاملات دونوں سے مثالیں مذکور ہیں ا۔تعدیل ارکان کے بغیر نماز ادا کرنا ۲۔یا بے وضو طواف کرنا یہ عبادات سے ادا قاصر کی مثالیں ہیں۔ ۳۔مبیعہ مقروض واپس کرنا، مثلاً غلام یا باندی خریدی، بیع مکمل ہوئی، مبیعہ پر قبضہ کرلیا اور اسے اپنے پاس لے آیا، اس نئے مالک کے پاس غلام مقروض ہوگیا، کسی کا مال ضائع کردیا پھر اس کا ضمان وتاوان اس پر لازم ہوا یا غلام نے کسی پر جنایت کی، زخمی کردیا، دانت توڑ دیا۔ادھر معلوم ہوا بیع فاسد تھی، اب بائع کو واپس کیا تو یہ "رَدُّ الْمَبِيعِ مشغول بالدين او بالجناية" ہوا۔

یاد رہے کہ رد المبیع کا معنی مبیعہ واپس کرنا ہے، مشتری کے سپرد کرنا نہیں کما فہم وہم البعض۔

۴۔غاصب نے ایک غلام چھینا پھر غاصب کے پاس اس مغصوب غلام نے کسی کو قتل کردیا، یا کسی پر جنایت کی، یا کسی کا نقصان کر کے مقروض ہوا (یہ سب گل کھلائے) پھر غاصب نے مالک کو واپس کردیا، یہ مباح الدم واپس ہوا کہ قصاصا اس کا قتل کرنا درست ہے۔

۵۔ایک مقروض پر کھرے درہم یا دینار قرض تھے اس نے دائن (قرض خواہ) کو کھوٹے تھما دیے، یہ بھی اداء قاصر ہے یہ تین اداء قاصر کی معاملات سے مثالیں ہیں، آگے حکم کے بعد تفریعات میں ان پر بحث آرہی ہے اذالم یعلم الدائن ذلک یہ قید وشرط اس بات کی وضاحت کے لئے ہے کہ کھرے دراہم یا دنانیر کی جگہ کھوٹے دینا اداء قاصر ہے۔ جس کا تدارک باختلاف اقوال آگے ذکر ہوتا ہے۔ یہ تدارک اس صورت میں ضرور ہوگا جب دائن وقرض لینے والے کو صفت زیافت کا علم نہ ہو۔ جب اسے پتہ چلے گا تو چلائے گا کہ میرے تو کھرے پیسے تھے یہ کیا دے گیا؟ تو اس کا تدراک کرنا پڑے گا، ہاں جب لیتے وقت اسے معلوم ہے کہ میرے کھرے تھے یہ کھوٹے دے رہا ہے، لیکن اغماز وچشم پوشی کر رہا ہے، تو پھر اس کے تدارک کی ضرورت نہ ہوگی بلکہ اس نے ابتدا ہی سے اسی ادا قاصر پر رضا کا اظہار کردیا۔ مذکورہ جملہ بڑھانے سے یہ مقصود نہیں ہے کہ دائن کو معلوم نہیں تو اداء قاصر ہے، معلوم ہے تو اداء کامل ہے نہیں، بلکہ جب زیوف وکھوٹے اداء کئے تو بہر دوصورت اداء قاصر ہے، فرق اتنا ہے کہ کھوٹ معلوم ہونے کی صورت میں چشم پوشی کی وجہ سے دوبارہ تدارک کی ضرورت نہیں، اور جب معلوم نہ ہوئے تو کھوٹ کی صورت میں پھر بحث ہوگی جو آگے مذکور ہے۔

حکم: اداء قاصر کا حکم یہ ہے کہ جو نقص وکمی پیدا ہوئی اور پیش آئی اس کی تلافی کی کوشش کی جائے، اگر مثل سے اس کی تلافی ممکن ہو تو پوری کی جائے گی ورنہ نقصان کا حکم ساقط، ہاں اداء میں کمی کرنے کی وجہ سے گناہ گار ہوگا، خلاصہ یہ ہے کہ مثل سے تلافی ممکن ہوئی تو پوری کریں گے ورنہ نہیں، گناہ گار ہوگا۔

وَعَلٰى هٰذَا إِذَا تَرَكَ تَعْدِيْلَ الْاَرْكَانِ فِيْ بَابِ الصَّلٰوةِ لَا يُمْكِنُ تَدَارُكُهٗ بِالْمِثْلِ إِذْ لَا مِثْلَ لَهٗ عِنْدَ الْعَبْدِ فَسَقَطَ، وَلَوْ تَرَكَ الصَّلٰوةَ فِيْ اَيَّامِ التَّشْرِيْقِ فَقَضَاهَا فِيْ غَيْرِ اَيَّامِ التَّشْرِيْقِ

لا یُکَبِّرُ لِاَنَّهُ لَیْسَ لَهُ التَّکْبِیْرُ بِالْجَهْرِ شَرْعًا، وَقُلْنَا فِیْ تَرْکِ قِرَاءَةِ الْفَاتِحَةِ وَالْقُنُوْتِ وَالتَّشَهُّدِ وَتَکْبِیْرَاتِ الْعِیْدَیْنِ اَنَّهُ تُجْبَرُ بِالسَّهْوِ، وَلَوْ طَافَ طَوَافَ الْفَرْضِ مُحْدِثًا تُجْبَرُ ذٰلِکَ بِالدَّمِ وَهُوَ مِثْلٌ لَهُ شَرْعًا.

"اسی حکم پر تفریع ہے کہ جب نمازی نے نماز کے باب میں تعدیل ارکان چھوڑ دی تو اس کی تلافی وتدارک مثل سے نہیں ہوسکتا کیونکہ بندے کے پاس اس کی مثل نہیں تو ساقط، اور اگر ایام تشریق میں نماز چھوڑ دی پھر اسے ایام تشریق کے علاوہ دنوں میں قضا کیا تو تکبیرات تشریق نہ کہے، اس لئے کہ ایام تشریق کے علاوہ بلند آواز سے تکبیر کہنا اس کے لئے درست نہیں، ہم نے کہا فاتحہ، دعاءِ قنوت، التحیات (آخری قعدہ میں) عیدین کی تکبریں چھوڑنے میں یہ ہے کہ سجدہ سہو سے ان کی تلافی ہوگی، اگر فرض طواف بے وضو کیا اس کی تلافی دم سے ہوگی، یہ اس کی مثل شرعی ہے"۔

ترکیب وتحقیق: علی ہذا قلنا محذوف کے متعلق ہے، اذا ترک...... سے جملہ شرطیہ مقولہ ہے، اذ تعلیلیہ ہے، لامثل مستقل جملہ ہے، اذ کا مضاف الیہ ہوکر لایمکن کی تعلیل ومفعول فیہ ہے، لہ متعلق مقدم ہے، التکبیر مصدر دونوں متعلقین سے ملکر لیس کا اسم ہے، شرعا لیس کی خبر ہے، لیس اپنے اسم وخبر سے ملکر جملہ فعلیہ خبریہ، مشبہ بالفعل کی خبر ہے۔

توضیح: اس عبارت میں حکم پر تفریع میں عبادات والی دونوں مثالوں کی تلافی کا ذکر ہے۔ نماز میں نقص کی ایک قسم تو وہ ہے جس کی مثل نہیں جیسے تعدیل ارکان کے بغیر نماز پڑھنا، مثل نہ ہونے کی وجہ سے گناہ گار تو ہوگا لیکن اس کی تلافی ممکن نہیں۔ اسی طرح نو ذی الحجہ کی فجر سے تیرہ کی عصر تک تکبیرات تشریق کہنا واجب ہے، اگر ان دونوں کی یا ان میں سے کسی دن کی نماز نہیں پڑھی اور اسے تیرہ کی عصر کے بعد کسی وقت قضا کیا تو تکبیریں نہ کہیں گے اس لئے کہ وقت گذرنے کے بعد تکبیرات نہیں، یہ بھی ترک واجب تھا لیکن تلافی ممکن نہیں۔ ہاں اگر ادا میں ایسا نقص واقع ہوا جس کی شرعا مثل قرار دی گئی ہے تو اس سے اس کی تلافی کی جائیگی۔ جیسے سورۃ فاتحہ کا چھوڑنا، یا سورۃ نہ ملانا یا دعاء قنوت وتر میں بھول جانا، عیدین کی زوائد تکبیریں رہ جانا، ان کی تلافی سجدہ سہو سے ہوگی، دوسری مثال بے وضو فرض طواف کرنا ہے اس کی تلافی بھی مثل شرعی سے ممکن ہے اس لئے دم سے اس کی تلافی ہوگی، یعنی بے وضو فرض طوف کرلیا تو دم واجب ہوگا یہ مثل شرعی ہے۔

فائدہ: تعدیل ارکان کے ترک میں مصنفؒ نے طرفینؒ کا قول اختیار کیا ہے اور یہی مفتیٰ بہ ہے، ان کے نزدیک ترک تعدیل کی صورت میں نماز میں نقص اور نمازی گناہ گار ہوگا لیکن سجدہ سہو اور اعادہ نہیں۔ امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک تعدیل ارکان کے ترک سے نماز نہ ہوگی، اعادہ ضروری ہے، پھر یہ سوال بھی ہے کہ چلئے بقول طرفین تعدیل ارکان فرض نہیں واجب تو ہے نا، پھر یہ بھی کہ ترک واجب پر سجدہ سہو ہوتا ہے، تعدیل ارکان کے ترک پر سجدہ سہو کیوں نہیں۔ یہی جواب فصل ۲ میں ہم نے پڑھا ہے۔

وَعَلٰی هٰذَا لَوْ اَدّٰی زَیْفًا مَکَانَ جَیِّدٍ، فَهَلَکَ عِنْدَ الْقَابِضِ لَا شَیْءَ لَهٗ عَلَی الْمَدْیُوْنِ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَةَ، لِاَنَّهٗ لَا مِثْلَ لِصِفَةِ الْجَوْدَةِ مُنْفَرِدَةً حَتّٰی یُمْکِنَ جَبْرُهَا بِالْمِثْلِ، لَوْ سَلَّمَ الْعَبْدُ مُبَاحَ الدَّمِ بِجِنَایَةٍ عِنْدَ الْغَاصِبِ اَوْعِنْدَ الْبَائِعِ بَعْدَ الْبَیْعِ فَاِنْ هَلَکَ عِنْدَ الْمَالِکِ اَوِ الْمُشْتَرِیْ قَبْلَ الدَّفْعِ لَزِمَهُ الثَّمَنُ وَبَرِئَ الْغَاصِبُ بِاِعْتِبَارِ اَصْلِ الْاَدَاءِ، وَاِنْ قُتِلَ بِتِلْکَ الْجِنَایَةِ اِسْتَنَدَ الْهَلَاکُ اِلٰی اَوَّلِ سَبَبِهٖ فَصَارَ کَاَنَّهٗ لَمْ یُوْجَدِ الْاَدَاءُ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَةَ، وَالْمَغْصُوْبَةُ اِذَا رُدَّتْ حَامِلًا بِفِعْلٍ عِنْدَ الْغَاصِبِ فَمَاتَتْ بِالْوِلَادَةِ عِنْدَ الْمَالِکِ لَا یَبْرَأُ الْغَاصِبُ عَنِ الضَّمَانِ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَةَ.

''اسی بناء پر ہم نے کہا: اگر کھرے پیسوں کی جگہ کھوٹے ادا کردیے پھر وہ کھوٹے لینے کے بعد قابض کے پاس ہلاک ہوگئے تو مقروض پر کچھ واجب نہیں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک، اس لئے کہ تنہا صفت جودت کی مثل نہیں یہاں تک کہ اس کی تلافی مثل سے ممکن ہو، اور اگر غاصب کے پاس یا عقد بیع کے بعد بائع کے پاس پیش آمدہ جنایت سے مُباحُ الدّم غلام سپرد کیا، پھر اگر مالک یا مشتری کے پاس ہلاک ہوا سپرد کرنے سے پہلے تو اس مشتری کو ثمن لازم ہوں گے، اور اصل اداء کی وجہ سے غاصب بری ہوگیا، اور اگر اسی جنایت کی وجہ سے غلام مارا گیا تو ہلاکت پہلے سبب کی طرف منسوب ہوگی، سو وہ ایسا ہوگیا گویا ادا پائی ہی نہیں گئی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک، اور مغصوبہ باندی جب حالت حمل میں واپس کی گئی غاصب کے پاس فعل بد کی وجہ سے پھر وہ ولادت کی وجہ سے مرگئی مالک کے پاس تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غاصب ضمان سے بری نہ ہوگا''

ترکیب وتحقیق: یہاں بھی علی ہذا کے لئے متعلق قلنا محذوف ہے، جملہ شرطیہ اس کا مقولہ، لوشرطیہ، ادّی فعل ماضی، فاعل ہو ضمیر اور مفعول بہ سے ملکر معطوف علیہ، فاعاطفہ ہلک فاعل ضمیر اور مفعول فیہ سے ملکر جملہ فعلیہ معطوف، دونوں معطوف ملکر شرط، لاشیئ...... جملہ اسمیہ جزا۔ المغصوبۃ مبتداء، جملہ شرطیہ اس کی خبر، مبتدا خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ۔

توضیح: تفریعات کا ذکر چل رہا ہے، اداء قاصر کے حکم کے مطابق مثل سے تلافی ممکن ہوئی تو فبہا ورنہ نقصان ساقط، معاملات میں سے صورت مسئلہ یہ بیان کیا کہ قرض خواہ کے کھرے دراہم ودنانیر تھے، مقروض نے ان کی جگہ کھوٹے ادا کردیئے، (دائن کو لیتے وقت کھوٹ کا علم تھا اس نے چشم پوشی کی تو بات ختم ہوچکی) پھر لینے کے بعد یہ مقبوضہ کھوٹے پیسے اس کے پاس ضائع ہو گئے پھر معلوم ہوا اس نے تو کھوٹے دیے تھے، اگر موجود ہوتے تو کھوٹے واپس کرکے کھرے وصول کرلیتا معاملہ صاف، اب تو وہ کھوٹے تلف ہوچکے اس کے حل کی ایک صورت یہ ہے کہ کہیں سے اتنی مقدار کھوٹے پیسے مہیا کرکے اسے واپس کرے، پھر اپنے کھرے وصول کرلے یہی قول استحساناً امام ابویوسفؒ کا ہے، ایک حل وہ ہے جو بقول امام ابوحنیفہؒ، صاحب کتاب نے ذکر کیا ہے کہ جودت وزیافت اور کھرا پن یا کھوٹا پن یہ صفت ہیں اور تنہا صفت کی کوئی قیمت نہیں ہوتی، اس لئے مدیون پر مزید کوئی ادائیگی لازم نہیں بس جو ہوا سو ہوچکا، وجہ اس کی یہ ہے کہ جودت وزیافت کی کوئی مثل نہیں جس سے نقصان پورا کیا جائے۔

وصف کی قیمت نہ ہونے کی دلیل: دراصل بات یہ ہے کہ وصف ایک عرض ہے جو اپنی ذات میں تنہا قائم نہیں ہوتی اور نہ موجود ہوسکتی ہے، بلکہ عین نقود کے ساتھ متصل اور معروض ہوتی ہے، جب تنہا وصف موجود و قائم نہیں تو اس کی قیمت بھی نہیں، جب قیمت نہیں تو مثل نہیں جس سے تلافی ہو، یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ وصف کی مثل صوری نہیں، کیونکہ تنہا قائم نہیں ہوسکتی مثل معنوی بھی نہیں کہ نقود اموال ربویہ میں وصف کی قیمت نہیں ہوتی۔ جب مثل صوری و معنوی دونوں نہیں تو اس کی تلافی بھی ممکن نہیں آنحضرت ﷺ کا فرمان ہے ''جیدّھا و ردیھا سواء''

نقود وعروض میں فرق: تقریر بالا سے یہ نہ سمجھا جائے کہ وصف کی کسی چیز میں بھی قیمت نہیں ہوتی، بلکہ نقود وعروض میں فرق ہے پہلا فرق یہ ہے کہ نقود سونا چاندی، درہم دینار نوٹ میں وصف کی قیمت نہیں ہوتی، یہی وجہ ہے کہ سو روپے کا نوٹ نیا ہو یا بوسیدہ، میلا کچیلا دونوں کی مالیت برابر و مساوی ہے، نوٹ یا سکے کے نئے پرانے ہونے کی وجہ سے مالیت میں فرق نہیں آتا۔ عروض و سامان میں وصف کی قیمت ہوتی ہے مثلاً نئے پرانے کپڑے کی قیمت میں فرق ہوتا ہے، چنانچہ کاروبار میں نئی پرانی اشیاء کی قیمتوں میں نمایاں فرق ہوتا ہے۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ نقود متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے مثلاً ایک دوکاندار سے دس روپے کا نوٹ دکھا کر قلم خریدا، پھر وہ نوٹ جو دکھایا تھا جیب میں ڈال کر دوسرا دس کا نوٹ نکال کر دیدیا تو یہ درست ہے، دوکاندار یا کوئی بھی اعتراض نہیں کرسکتا کہ جو نوٹ دکھایا تھا وہی دو کیونکہ نقدی متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتی۔ عروض متعین کرنے سے متعین ہوتے ہیں بلکہ بلا تعیین مجہول مبیع کی صورت میں بیع کا حکم بدل جاتا ہے، مثلاً دکاندار نے ایک قلم دکھایا خریدار نے اسے پسند کرلیا، پھر قیمت طے ہونے کے بعد دوکاندار قلم تبدیل نہیں کرسکتا کہ اس کی جگہ دوسرا دیدے۔

تیسرا فرق یہ ہے نقدی کا بلا واسطہ اپنا کوئی ذاتی فائدہ نہیں، یہ صرف زر مبادلہ اور واسطہ کے طور پر استعمال ہوتا ہے، اسے سامان یا خدمت حاصل کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، مثلاً سبق لکھنے کے لئے بذات خود نوٹ کام نہیں دے سکتا کہ جیب سے نوٹ نکال کر سبق لکھ لیں، نوٹ بھوک میں بھی کام نہی دے سکتا کہ بھوک کی وجہ سے نوٹ ہی کھالیں، اسی طرح لباس، خورد و نوش، سواری کہ ایک کروڑ نوٹوں کی گاڑی پر سوار ہو کر یا اڑ کر سفر کریں، نہیں! نقدی بالواسطہ خادم ہے نوٹ سے قلم، روٹی، مشروب، سوٹ، گاڑی خرید کر فائدہ حاصل کیا جاتا ہے، جبکہ سامان بلا واسطہ مفید و خادم ہے، قلم سے سبق لکھئے، کپڑا زیب تن کیجئے، گاڑی پر سوار ہو کر سفر کیجئے، نقود وعروض کے مابین یہ فرق یاد رکھئے!

فائدہ: امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بلکہ یوں کہیں احناف کے نزدیک دراہم و دنانیر اور نقدی نوٹ عقود و فسوخ میں متعین نہیں ہوتے، امام شافعیؒ کے نزدیک متعین ہوجاتے ہیں ہاں ودیعت، وکالت اور غصب میں بالاتفاق متعین ہوتے ہیں۔

دوسرا مسئلہ: غلام غاصب کے پاس جنایت کی وجہ سے مباح الدم ہوگیا یا بائع سے مشتری نے غلام خریدا، عقد ہوگیا، لیکن بائع کے سپرد کرنے سے پہلے یہ غلام کسی جنایت کی وجہ سے مباح الدم ہوگیا، اب جب غاصب نے مالک کو سپرد کیا یا بائع نے سپرد

کیاتو سپردگی کے وقت یہ غلام مباح الدم ہو چکا ہے۔مغصوب منہ مالک یامشتری نے قبضہ کرلیا،اسی دوران مالک یامشتری کے پاس ہلاک ہوگیا،تو اداء نافذ غاصب بری اور بائع کے لئے مشتری پر ثمن لازم کہ غلام سپرد ہو چکا، ہلاکت مالک یامشتری کے پاس ہوئی جس میں غاصب یابائع کاقصور نہیں۔

وان قتل بتلک ...... سے یہ صورت بیان کی کہ مباح الدم غلام سپرد ہوالیکن مالک یامشتری کے پاس اس جنایت کی وجہ سے قصاصا قتل کیاگیا جو غاصب یابائع کے پاس پیش آئی تھی تو اب یہ قتل وہلاکت اس سابقہ جنایت وسبب کی طرف منسوب ہوگی گویا کہ ادائیگی ہوئی ہی نہیں کیونکہ مباح الدم سپرد کرنا نہ دینے کے مثل ہے،اب غاصب پر لازم ہوگیا کہ مغصوب غلام کی قیمت اس کے مالک مغصوب منہ کودے اور بائع پر لازم ہے کہ (اگر ثمن لے چکا ہے تو) ثمن مشتری کوواپس دے کہ اسے غلام صحیح سالم کی بجائے مباح الدم متھے مارا تھا جس کی ادائیگی معتبر نہیں! جبکہ پہلی صورت میں غلام کی ہلاکت بسبب آخر کی وجہ سے یہ دونوں بچ گئے تھے۔

تیسرا مسئلہ: مغصوبہ باندی غاصب کے پاس تھی اسی دوران غاصب یادیگر کسی کے فعل بد سے وہ حاملہ ہوئی، پھراسی حالت میں مالک کوواپس کردی گئی (اپنے تئیں غاصب خوش ہوگیا کہ واپس کر کے جان چھوٹ گئی) پھر مالک کے پاس ولادت کی وجہ سے یہ باندی ہلاک ہوگئی تو غاصب ضمان سے بری نہ ہوگااس لئے کہ سبب ہلاکت ولادت غاصب کے پاس پیش آیاتھا(ہاں اگرکسی دوسرے سبب سے ہلاکت ہوتی تو پھر غاصب بری ہوتا)

فليعلم انّ مسائل مذهبنا على ثلث طبقات ،الاولى:مسائل الاصول وهى مسائل ظاهر الرواية،الثانية:هى مسائل غير ظاهر الرواية، الثالثة:الفتاوى وتسمى الواقعات والنوازل ،والخلاصة مسائل الاصول ثم النوادر ثم الفتاوى (ادب المفتى)

مسائل الاصول وظاہر الروایۃ کا مطلب ومصداق وہ مسائل ہیں جواصول ستہ میں مذکور ہیں، اصول ستہ مثل صحاح ستہ امام محمد کی تصنیفات ہیں''المبسوط،الجامع الصغیر،الجامع الکبیر،السیر الصغیر،السیر الکبیر،الزیادات''غیر ظاہر الروایہ اورنوادر کا مصداق وہ مسائل ہیں جواصول ستہ کے علاوہ میں مذکور ہیں،فتاوی ونوازل سے مراد وہ مسائل جنہیں متاخرین نے استنباط کیاوالتفصیل فی المطولات۔

تفریع: احناف وشوافع کا جداجدااصول یہ بیان ہواکہ امام شافعی کے نزدیک عین مغصوبہ میں جتنا بھی تغیر وتبدل ہوجائے پھر بھی وہی مالک کوواپس کرنا ضروری ہے جونقص وکمی واقع ہوئی اس کی قیمت دی دیں گے (۲) احناف کے نزدیک تبدیلی اور تغیر کی کیفیت ونوعیت کے مطابق حکم لاگوہوا، پہلا یہ کہ اگرتغیر فاحش ہوگیا جس کی تفصیل گزر چکی ہے تو قیمت دیناواجب اگر ہلکی پھلکی تبدیلی واقع ہوئی تو عین مغصوب بتغیر قلیل ویسیرواپس کرناواجب ہے۔

پہلی پانچ مثالیں تغیر فاحش اوروجوب قیمت کی ہیں،دوسری پانچ تغیر یسیر اوروجوب عین کی ہیں،اسی پرتفریع کرتے ہوئے کہا کہ تمام قابل ضمانت چیزوں کاحکم اسی سے متفرع ہوتا ہے۔

صورت مسئلہ یہ ہے غاصب سے غلام کی قیمت وصول کر لی پھر وہ غلام بھی آ گیا تو امام شافعی کہتے ہیں یہ غلام مالک کے ملک وسپرد ہوگا اور جو قیمت اس نے وصول کی تھی غاصب کو واپس کر دیگا، ہمارے نزدیک اس کا حکم یہ ہے کہ قیمت ادا کرنے اور وصول کرنے سے غلام سے مالک کی ملکیت ختم کیونکہ وہ اس کی قیمت کا مالک بن چکا ہے اور یہ نہیں ہوسکتا کہ مثل واصل دونوں کا مالک رہے، پھر یہ بھی کہ قیمت ادا کر کے غاصب نے قضا کر دی پھر قضاء کے بعد دوبارہ ادا نہیں ہوتی، اس لئے غلام بھلے مل گیا لیکن غاصب کی ملک ہوگا واپس کرنا واجب وضروری نہیں۔

ثُمَّ الْاَصْلُ فِیْ هٰذَا الْبَابِ هُوَ الْاَدَاءُ كَامِلًا كَانَ اَوْ نَاقِصًا وَاِنَّمَا يُصَارُ اِلَى الْقَضَاءِ عِنْدَ تَعَذُّرِ الْاَدَاءِ وَلِهٰذَا يَتَعَيَّنُ الْمَالُ فِي الْوَدِيْعَةِ وَالْوَكَالَةِ وَالْغَصَبِ .وَلَوْ اَرَادَ الْمُوْدَعُ وَالْوَكِيْلُ وَالْغَاصِبُ اَنْ يُمْسِكَ الْعَيْنَ وَيَدْفَعُ مَا يُمَاثِلُهُ لَيْسَ لَهُ ذٰلِكَ وَلَوْ بَاعَ شَيْئًا وَسَلَّمَهُ فَظَهَرَ بِهٖ عَيْبٌ كَانَ الْمُشْتَرِیْ بِالْخِيَارِ بَيْنَ الْاَخْذِ وَالتَّرْكِ فِيْهِ وَبِاِعْتِبَارِ اَنَّ الْاَصْلَ هُوَ الْاَدَاءُ يَقُوْلُ الشَّافِعِیْ الْوَاجِبُ عَلَى الْغَاصِبِ رَدُّ الْعَيْنِ الْمَغْصُوْبَةِ وَاِنْ تَغَيَّرَتْ فِیْ يَدِ الْغَاصِبِ تَغَيُّرًا فَاحِشًا وَيَجِبُ الْاَرْشُ بِسَبَبِ النُّقْصَانِ .وَعَلٰى هٰذَا لَوْ غَصَبَ حِنْطَةً فَطَحَنَهَا اَوْ سَاجَةً فَبَنٰى عَلَيْهَا دَارًا اَوْ شَاةً فَذَبَحَهَا وَشَوَاهَا اَوْ عِنَبًا فَعَصَرَهَا اَوْ حِنْطَةً فَزَرَعَهَا وَنَبَتَ الزَّرْعُ كَانَ ذٰلِكَ مِلْكًا لِلْمَالِكِ عِنْدَهٗ .وَقُلْنَا جَمِيْعُهَا لِلْغَاصِبِ وَيَجِبُ عَلَيْهِ رَدُّ الْقِيْمَةِ .وَلَوْ غَصَبَ فِضَّةً فَضَرَبَهَا دَرَاهِمَ اَوْ تِبْرًا فَاتَّخَذَهَا دَنَانِيْرَ اَوْ شَاةً فَذَبَحَهَا لَا يَنْقَطِعُ حَقُّ الْمَالِكِ فِیْ ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ . وَكَذٰلِكَ لَوْ غَصَبَ قُطْنًا فَغَزَلَهٗ اَوْ غَزْلًا فَنَسَجَهٗ لَا يَنْقَطِعُ حَقُّ الْمَالِكِ فِیْ ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ .وَيَتَفَرَّعُ مِنْ هٰذَا مَسْأَلَةُ الْمَضْمُوْنَاتِ وَلِذَا قَالَ لَوْ ظَهَرَ الْعَبْدُ الْمَغْصُوْبُ بَعْدَمَا اَخَذَ الْمَالِكُ ضَمَانَهٗ مِنَ الْغَاصِبِ كَانَ الْعَبْدُ مِلْكًا لِلْمَالِكِ وَالْوَاجِبُ عَلَى الْمَالِكِ رَدُّ مَا اَخَذَ مِنْ قِيْمَةِ الْعَبْدِ.

وَأَمَّا الْقَضَاءُ فَنَوْعَانِ كَامِلٌ وَقَاصِرٌ فَالْكَامِلُ مِنْهُ تَسْلِيْمُ مِثْلِ الْوَاجِبِ صُوْرَةً وَمَعْنًى كَمَنْ غَصَبَ قَفِيْزَ حِنْطَةٍ فَاسْتَهْلَكَهَا ضَمِنَ قَفِيْزَ حِنْطَةٍ وَيَكُوْنُ الْمُؤَدّٰى مِثْلًا لِلْاَوَّلِ صُوْرَةً وَمَعْنًى وَكَذٰلِكَ الْحُكْمُ فِیْ جَمِيْعِ الْمِثْلِيَّاتِ،وَاَمَّا الْقَاصِرُ فَهُوَ مَا لَا يُمَاثِلُ الْوَاجِبَ صُوْرَةً وَيُمَاثِلُ مَعْنًى كَمَنْ غَصَبَ شَاةً فَهَلَكَتْ ضَمِنَ قِيْمَتَهَا وَالْقِيْمَةُ مِثْلُ الشَّاةِ مِنْ حَيْثُ الْمَعْنٰى لَا مِنْ حَيْثُ الصُّوْرَةِ وَالْاَصْلُ فِی الْقَضَاءِ الْكَامِلُ .وَعَلٰى هٰذَا قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ اِذَا غَصَبَ مِثْلِيًّا فَهَلَكَ فِیْ يَدِهٖ وَانْقَطَعَ ذٰلِكَ عَنْ اَيْدِی النَّاسِ ضَمِنَ قِيْمَتَهٗ يَوْمَ الْخُصُوْمَةِ لِاَنَّ الْعِجْزَ عَنْ تَسْلِيْمِ الْمِثْلِ الْكَامِلِ اِنَّمَا يَظْهَرُ عِنْدَ الْخُصُوْمَةِ فَاَمَّا قَبْلَ الْخُصُوْمَةِ فَلَا لِتَصَوُّرِ حُصُوْلِ الْمِثْلِ

مِنْ كُلِّ وَجْهٍ. فَأَمَّا مَا لَا مِثْلَ لَهُ لَا صُورَةً وَلَا مَعْنًى لَا يُمْكِنُ إِيْجَابُ الْقَضَاءِ فِيْهِ بِالْمِثْلِ. وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى قُلْنَا إِنَّ الْمَنَافِعَ لَا تُضَمَّنُ بِالْإِتْلَافِ لِأَنَّ إِيْجَابَ الضَّمَانِ بِالْمِثْلِ مُتَعَذِّرٌ وَإِيْجَابُهُ بِالْعَيْنِ كَذٰلِكَ لِأَنَّ الْعَيْنَ لَا تُمَاثِلُ الْمَنْفِعَةَ لَا صُوْرَةً وَلَا مَعْنًى كَمَا إِذَا غَصَبَ عَبْدًا فَاسْتَخْدَمَهُ شَهْرًا أَوْ دَارًا فَسَكَنَ فِيْهَا شَهْرًا ثُمَّ رَدَّ الْمَغْصُوْبَ إِلَى الْمَالِكِ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ ضَمَانُ الْمَنَافِعِ خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ فَبَقِيَ الْإِثْمُ حُكْمًا لَهُ وَانْتَقَلَ جَزَاؤُهُ إِلَى دَارِ الْآخِرَةِ.

''بہر حال قضاء سو دو قسم پر ہے ا۔ قضاء کامل ۲۔ قضا قاصر، پھر قضاء کامل اس کی مثل صوری یا معنوی سپرد کرنا ہے، جیسے کسی نے ایک بوری گیہوں غصب کیا پھر اسے ہلاک کر دیا تو ایک بوری گندم کا ضامن ہوگا، اداء کی ہوئی بوری پہلی مغصوبہ قفیز کی مثل صوری و معنوی ہوگی، اسی طرح حکم ہے تمام مثلی چیزوں میں بہر حال قضاء قاصر سو وہ ہے جو صورت میں ہم مثل نہ ہو اور معنوی طور پر مماثل ہو جیسے کسی نے بکری چھینی پھر وہ ہلاک ہوئی تو اس کی قیمت کا ضامن ہوگا، اور قیمت بکری کی مثل معنوی ہے مثل صوری نہیں، اور قضاء میں بھی اصلی قضا کامل ہے اسی پر تو امام ابو حنیفہؒ نے کہا جب کوئی مثلی چیز غصب کی پھر وہ اس غاصب کے قبضہ میں ہلاک ہوئی اور لوگوں کے ہاتھوں (بازار) میں وہ چیز ختم ہوگئی تو جھگڑے کے دن کی قیمت لازم ہوگی اس لئے کہ مثل کامل (صوری و معنوی) کی سپردگی سے عجز خصومت کے وقت ظاہر ہوا، بہر حال تنازعہ سے پہلے تو مثل کا تصور ہی نہیں تھا کسی اعتبار سے بھی، ہاں وہ چیزیں جن کی مثل صوری و معنوی کوئی نہیں تو ان میں قضا واجب کرنا ممکن نہیں، اسی معنی کی وجہ سے ہم نے کہا منافع کے ضیاع کی صورت میں ضمان نہیں کیونکہ مثل سے ضمان و تاوان واجب کرنا ممکن نہیں اسی طرح عین واجب کرنا بھی اہلاک و اتلاف کی وجہ سے متعذر ہے اس لئے کہ عین منفعت کے مماثل نہیں صوری طور پر نا معنوی طور پر جیسا کہ کسی نے غلام غصب کیا پھر ایک ماہ تک اس سے خدمت لی، یا گھر چھین کر قبضہ کر کے اس میں ایک ماہ رہا پھر مغصوب (غلام، گھر) مالک کو واپس کر دیا تو منافع کا اس پر ضمان واجب نہ ہوگا، امام شافعیؒ کا اختلاف ہے حکمی طور پر گناہ باقی رہے گا اور اس کی سزا آخرت کی طرف منتقل ہوگی''۔

ترکیب و تحقیق: من حیث الصورۃ جار مجرور ملکر، من حیث المعنی پر معطوف ہے، لا عاطفہ ہے، نفی جنس یا مشابہ بلیس کا نہیں۔ لا تضمن فعل مجہول، ہی ضمیر راجع بسوئے المنافع نائب فاعل، بالاتلاف متعلق اول، لام تعلیلیہ جارہ، انّ مشبہ بالفعل، ایجاب مصدر مضاف الیہ اور متعلق سے ملکر معطوف علیہ، متعذر خبر، واو عاطفہ، ایجابہ مرکب اضافی متعلق اول بالعین، اور متعلق ثانی کذلک سے ملکر معطوف، ایجاب الضمان معطوف علیہ معطوف سے ملکر انّ کا اسم، انّ اسم وخبر سے ملکر جملہ تاویل مفرد ہو کر مجرور، جار مجرور ملکر متعلق ثانی، لا تضمن اپنے نائب اور متعلقین سے ملکر جملہ فعلیہ خبریہ، انّ مشبہ بالفعل کی خبر، جملہ اسمیہ مقولہ۔ لانّ العین لا تماثل المنفعۃ...... متعذر یا اجابہ کے متعلق ہے۔ خلافا مثل ایضا خالف فعل محذوف کا مفعول مطلق ہے۔

توضیح: اس عبارت میں قضاء کی تقسیم، اصول اور اس پر دو تفریعات کا ذکر ہے اور اداء کی طرح قضاء کی بھی دو قسمیں ہیں
ا۔قضاء کامل ۲۔قضاء قاصر۔

قضاء کی تعریف: اَلْقَضَاءُ هُوَ عِبَارَةٌ عَنْ تَسْلِيمِ مِثْلِ الْوَاجِبِ اِلٰى مُسْتَحِقِّهٖ ''قضا نام ہے واجب کے مثل کو سپرد کرنا اس کے حقدار تک'' اصل عین سپرد کرنے سے جب عاجز ہوں تو پھر قضا کا حکم ہے قضا کا مطلب ہے اس کی مثل سپرد کرنا۔

قضاء کامل کی تعریف مثال: هُوَ تَسْلِيمُ مِثْلِ الْوَاجِبِ صُوْرَةً وَمَعْنًى ''قضاء کامل وہ سپرد کرنا ہے واجب کے مثل صوری ومعنوی کو مطلب یہ ہے کہ صورت ومعنی اور مماثلت وقیمت ہر دو اعتبار سے مثل ہو جیسے ایک قفیز گیہوں غصب کیا پھر اسے ہلاک کر دیا تو اس کی جگہ دوسرا ایک قفیز ضمان میں دینا لازم ہوگا، یہ عین اول تو بن نہیں سکتا کیونکہ وہ تو ہلاک ہو چکا، ہاں اس قفیز مغصوب کی مثل ہے صورۃ ومعنی دونوں اعتبار سے۔ اسی طرح دیگر مثلی چیزوں میں حکم ہوگا جیسے چاول، جَو، پھل، اخروٹ، وغیرہ۔

قضاء قاصر کی تعریف ومثال: هُوَ مَالَا يُمَاثِلُ الْوَاجِبَ صُوْرَةً وَيُمَاثِلُ مَعْنًى ''قضاء ناقص وہ ہے جو واجب کی مثل صوری نہ ہو اور مثل معنوی ہو'' اسی میں مماثلت ایک جہت اور معنوی حیثیت سے ہے، جیسے کسی نے بکری چھین لی پھر وہ ہلاک ہوگئی تو ضمان وتاوان میں قیمت دینی ہوگی، ظاہر ہے قیمت ونقدی بکری کی مثل معنوی ہے، مثل صوری نہیں۔

اصول: جیسا کہ ہم نے اداء کی بحث میں پڑھا کہ ادائیگی میں اصل ''اداء کامل'' ہی ہے اسی طرح یہاں بھی مصنفؒ فرماتے ہیں ''الاصل فی القضاء الکامل'' قضا میں بھی اصل ''قضاء کامل'' ہے اگر کوئی چیز غصب کی یا ضائع کر دی تو اصل یہی ہے کہ اسکی ایسی مثل دی جائے جو صورت ومعنی دونوں میں مثل ہو۔

پہلی تفریع: مصنفؒ نے بقول امام ابوحنیفہ تفریع پیش کی ہے ایک شخص نے کوئی مثلی چیز (گندم، چاول، اخروٹ) غصب کی پھر وہ اس کے قبضے میں ہلاک ہوئی اب ہلاک شدہ مغصوبہ کی مثل صوری ومعنوی سے قضا لازم ہے، پھر وہ گیہوں بازار میں ختم ہوگئی تو اب مثل معنوی قیمت دینا لازم ہوگا، مغصوبہ چیز ہلاک، اس کی مثل نایاب، قیمت سے ضمان واجب، اب سوال یہ ہے کہ قیمت کس دن کی معتبر ہوگی، اشیاء واجناس کی قیمتیں تو آئے دن اوپر نیچے ہوتی رہتی ہیں؟ اس کے حل کے لئے ہم سابقہ اصول کے مطابق کہتے ہیں کہ غصب وہلاکت کے وقت سے تو مثل صوری ومعنوی یعنی قضاء کامل لازم تھی، اب خصومت کے دن معلوم ہوا کہ وہ تو بازار میں ختم ہو چکی ہے، پھر یہ طے ہوا کہ قیمت یعنی مثل معنوی ادا کریں کیونکہ مثل صوری ومعنوی کی سپردگی سے عجز آج ظاہر ہوا، خصومت وتنازعہ سے پہلے قیمت واجب نہ تھی مثل صوری ومعنوی کے امکان کی وجہ سے۔

دوسری تفریع: یہ بحث تو ان اجناس واشیاء کی تھی جن کی مثل کامل یا مثل قاصر موجود وممکن ہو، اگر دونوں میں سے کوئی مثل نہ ملتی ہو تو پھر مثل واجب نہیں۔ جیسا کہ منافع مثلاً کسی نے غلام چھین کر ایک ماہ اس سے خدمت لی، یا گھر پر قابض ہو کر ایک ماہ رہائش کر لی، یا گاڑی غصب کر کے اس پر ایک ماہ سواری کی، یا کتاب چھین کر ایک ماہ سبق پڑھتا رہا پھر اصل اشیاء واپس کر

دیں تو خدمت، رہائش، سکونت، سواری، سبق پڑھنا منافع ہیں، عرض وغیر متقوم ہونے کی وجہ سے ان کی مثل نہیں، جب مثل دشوار و متعذر رہے تو اس کا واجب کرنا بھی متعذر اور دشوار تر ہے بس اس کی زیادتی کا گناہ سر پر رہا جس کا حساب اگر معافی تلافی نہ کرلی تو آخرت میں ہوگا۔ خلافاللشافعیؒ منافع کی ضمان کے عدم ایجاب میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے، وہ فرماتے ہیں کہ منافع پر بھی ضمان واجب ہوگی، بھلے مثل کامل وقاصر میں سے کوئی نہیں لیکن عقد اجارہ پر قیاس کر کے ضمان واجب کریں گے غلام، مکان، گاڑی وغیرہ کا کرایہ لازم کریں گے اس طرح کہ جتنا کرایہ علاقہ وبازار میں ان چیزوں کا اتنے وقت میں معتاد ہے وہ واجب الاداہوگا۔

دلیل شافعیؒ کا جواب: امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ ''عقد اجارۃ'' میں باہمی رضامندی سے منافع خلاف قیاس متقوم ہیں، یہ مسلّم اصول ہے کہ خلاف قیاس ثابت شدہ چیز اپنے مورد پر بند ہوتی ہے، اس پر دوسری چیز قیاس نہیں کرسکتے، لہٰذا عقد اجارہ پر ضمان کو قیاس کرنا درست نہیں۔

وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى قُلْنَا لَا تُضَمَّنُ مَنَافِعُ الْبُضْعِ بِالشَّهَادَةِ الْبَاطِلَةِ عَلَى الطَّلَاقِ وَلَا بِقَتْلِ مَنْكُوحَةِ الْغَيْرِ وَلَا بِالْوَطْيِ حَتّٰى لَوْ وَطِئَ زَوْجَةَ إِنْسَانٍ لَا يَضْمَنُ لِلزَّوْجِ شَيْئًا إِلَّا إِذَا وَرَدَ الشَّرْعُ بِالْمِثْلِ مَعَ اَنَّهٗ لَا يُمَاثِلُهٗ صُوْرَةً وَمَعْنًى فَيَكُوْنُ مِثْلًا لَهٗ شَرْعًا فَيَجِبُ قَضَاؤُهٗ بِالْمِثْلِ الشَّرْعِيِّ وَنَظِيْرُهٗ مَا قُلْنَا اِنَّ الْفِدْيَةَ فِيْ حَقِّ الشَّيْخِ الْفَانِيْ مِثْلُ الصَّوْمِ وَالدِّيَةَ فِي الْقَتْلِ خَطأً مِثْلُ النَّفْسِ مَعَ اَنَّهٗ لَا مُشَابَهَةَ بَيْنَهُمَا.

''اسی معنی کی وجہ سے ہم نے کہا طلاق پر باطل گواہی کی وجہ سے منافع بضع کے ضیاع کی ضمان نہ ہوگی، اور نہ دوسرے کی بیوی کے قتل سے، اور نہ وطی سے، یہاں تک کہ اگر کسی کی بیوی سے وطی کرلی تو شوہر کے لئے کچھ ضمان واجب نہ ہوگی، مگر جب شریعت میں وارد ہوا کہ مثل ہے باوجود اس کے کہ وہ صورۃ ومعنی کسی اعتبار سے بھی اس کے مثل نہیں، تو شریعت میں وارد ہونے کی وجہ سے مثل شرعی ہوگی، پھر اس کی قضا مثل شرعی سے واجب ہوگی، اس کی مثال وہ ہے جو ہم نے کہا: بلاشبہ شیخ فانی کے حق میں فدیہ روزے کی مثل شرعی ہے، اور دیت ''قتل خطا'' میں مقتول کی جان کی مثل شرعی ہے باوجود اس کے کہ ان کے درمیان مماثلت ومشابہت نہیں''۔

ترکیب وتحقیق: لہٰذا المعنی متعلق مقدم، قلنا ضمیر بارز فاعل اور متعلق مقدم سے ملکر قول، لاتضمن مضارع منفی مجہول، منافع البضع مرکب اضافی نائب فاعلب باجارۃ الشہادۃ موصوف، الباطلۃ اسم فاعل متعلق سے ملکر صفت موصوف صفت ملکر مجرور، جار مجرور ملکر معطوف علیہ، (علی الطلاق جار مجرور الواقعہ محذوف کے متعلق بھی ہوسکتا ہے الواقعہ متعلق سے ملکر صفت ثانی) واؤ عاطفہ، لا برائے تاکید نفی، بقتل منکوحۃ الغیر معطوف اوّل، بالوطی معطوف ثانی۔ بالشہادۃ معطوف علیہ دونوں معطوفین سے ملکر متعلق، لاتضمن نائب فاعل ومتعلق سے ملکر جملہ فعلیہ خبریہ مقولہ، قول مقولہ ملکر جملہ قولیہ۔ حتی ابتدائیہ، لووطی...... جملہ شرطیہ۔ مع کے بعد

دونوں جگہ جملہ اسمیہ خبریہ بتاویل مفرد ہوکر مضاف الیہ ہے، الدّیۃ کا عطف الفدیہ منصوب اسم انّ پر ہے۔

توضیح: عبارت کے اس آخری حصے میں مصنفؒ نے آخری تفریع اور ایک استثنائی بحث ذکر کی ہے۔

تیسری تفریع: اس تفریع میں تین صورتیں مذکور ہیں۔ا۔کسی شخص نے طلاق کے وقوع کے بارے میں عدالت میں گواہی دی، جس کی بناء پر زوجین میں جدائی ہوگئی، بالشہادۃ الباطلۃ سے صاف سمجھ آرہا ہے کہ اس نے جھوٹی گواہی دے کر شوہر کے حق انتفاع کو ضائع کردیا، کہ وہ عضو زوجہ سے اب نفع حاصل نہیں کرسکتا۔تو کیا منافع بضع کے ضیاع پر ضمان واجب ہوگی؟ اصول سابق کے مطابق جواب یہی ہے کہ نہیں یہ بات الگ ہے کہ شہادۃ الزور کی وجہ سے گناہ گار ہوگا۔

(۲) ایک شخص نے کسی دوسرے کی بیوی کو قتل کردیا تو بھی اس نے شوہر کو منافع بضع سے محروم کردیا، تو شوہر کے لئے کچھ ضمان نہ ہوگا ہاں قتل کے ثبوت پر قصاص یا دیت اور دیگر احکام لاگو اور نافذ ہونگے (۳) کسی بدفطرت نے دوسرے آدمی کی بیوی سے وطی کرلی تو اس پر بھی منفعت بضع کے عوض ضمان نہ ہوگی، یہ الگ بات ہے کہ زنا کے ثبوت سے اس پر زنا کی حد جاری ہوگی اسی طرح محل محترم میں جنایت وزیادتی کی وجہ سے عورت کیلئے اسی واطی پر ''عقر'' واجب ہوگا لیکن شوہر کیلئے کچھ نہ ہوگا۔حاصل کلام یہ ہے کہ حق انتفاع سے محروم کرنے سے یا خود انتفاع حاصل کرنے سے منافع کے عوض کوئی ضمان واجب نہ ہوگی، اگرچہ متعلقہ دوسرے احکام نافذ ہونگے۔

الّا اذا ورد الشــرع......: آخر میں سابقہ اصول وتفریعات سے استثناء کرکے یہ مسئلہ بیان کیا مثل صوری ومعنوی کے علاوہ ایک قسم مثل شرعی کی بھی ہے، بھلے ظاہراً ومعنی مماثلت نہ ہولیکن شریعت نے مثل اور قائم مقام کردیا ہے تو وہ مثل شرعی ہے اور معتبر ہے۔جیسے پانی کی عدم دستیابی میں مٹی سے تیمّم کا حکم واجازت ہے، یعنی مٹی پانی کی مثل شرعی ہوئی، کہ اصل پانی برائے طہارت نہ ہو تو اس کی مثل شرعی مٹی سے تیمم کرلیجئے۔حالانکہ واضح ہے کہ پانی اور مٹی میں مماثلت نہیں، وہ سیال یہ جامد، وہ اوپر سے برستا ہے یہ نیچے بچھی ہوئی ہے، وہ نجاست کو زائل و پاک کرتا ہے یہ مزید تلویث وآلودگی کا سبب ہے لیکن شریعت کے سامنے سر تسلیم خم ہے، صاحب عقل یہاں عقل کے گھوڑے کیونکر دوڑائے جہاں خالق العقل کا حکم ہو **فلم تجدو ماء فتیمموا صعیدا طیبا** (نساء ۴۳، مائدہ ۶) (سو پانی نہ پاؤ تو پاک مٹی سے تیمّم کرلیں)

حقوق اللہ میں مثل شرعی کی مثال: شیخ فانی اور معمر ترین شخص جو روزے نہیں رکھ سکتا تو اس پر روزوں کا فدیہ (فی روزہ ایک صدقہ فطر یا اس کی قیمت) واجب ہے، یہ فدیہ روزے کی مثل صوری ومعنوی نہیں بلکہ مثل شرعی ہے ورنہ روزے میں رکنا ہے فدیہ تو کھلانے کا نام ہے۔یہاں بھی شریعت میں وارد ہوا تو ہم نے سر تسلیم خم کیا ''وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین'' (بقرہ ۱۸۴) جو لوگ روزے کی طاقت نہیں رکھتے ان پر ایک مسکین کو کھلانا (فی روزہ) فدیہ لازم ہے۔یہاں یطیقونہ سے پہلے لا مقدر ہے یا پھر بقول شمس الائمہ اطاقت میں باب افعال کا سلب ماخذ والا خاصا ہے، اس لئے ''طاقت نہیں رکھتے'' ترجمہ کیا جاتا ہے۔

حقوق العباد میں مثل شرعی کی مثال: قتل خطا میں مقتول شخص کے عوض دیت واجب ہوتی ہے، اور دیت اور جان کے درمیان مماثلت نہیں، لیکن شریعت نے مثل قرار دیدیا تو بس درآیت قرآنی ارشاد ربانی ہے "وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَّدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلٰى أَهْلِهِ" (نساء۹۲) اور جس نے کسی مومن کو غلطی سے قتل کر دیا تو مؤمن غلام آزاد کرنا اور اس مقتول کے وارثوں کو دیت سپرد کی جائے گی یہ بھی مماثلت نہ ہونے کے باوجود مثل شرعی ہے۔

زوائد کی ضمان کا حکم: احناف کے نزدیک اعیان کی ضمان ہلاک واستہلاک دونوں صورتوں میں واجب ہوتی ہے، منافع کی ضمان واجب نہیں ہوتی چاہے ہلاک ہو یا استہلاک زوائد جیسے مغصوبہ باندی یا جانور کا بچہ دودھ والے جانور کا دودھ، انڈے، درخت کا پھل وغیرہ۔ ان کے لئے حکم یہ ہے کہ استہلاک کی صورت میں ان کی قیمت واجب ہوگی، ہلاک کی صورت میں ضمان واجب نہ ہوگی، استہلاک کا مطلب ہے غاصب کا قصداً ہلاک کرنا، ہلاک کا مطلب ہے خود بخود ہلاک ہونا۔ تین چیزیں ہوئیں اعیان، منافع، زوائد، اسی طرح مثل صوری ومعنوی، مثل معنوی، مثل شرعی بھی تین ہوئیں۔ امر کی مباحث مکمل ہوئیں!

حسن قبح کے معانی اور عقلی یا شرعی ہونا: حسن وقبح کے متعدد معانی کتب میں ملتے ہیں ا۔ حسن کا معنی صفت کمال ہے، جیسے علم، عمل، شجاعت، صداقت یہ صفت کمال اور حسن وعمدہ ہیں قبح کا معنی نقص وکمی ہے، جیسے جہالت، ظلم، کذب، بزدلی، یہ قبیح اور نقصان والی صفات ہیں ۲۔ حسن کا معنی ہے کسی فعل کا دنیوی غرض ومقصد کے مطابق ہونا، قبح کا معنی ہے کسی فعل کا دنیوی غرض کے عدم موافق ہونا ۳۔ حسن کا معنی ہے وہ فعل وکام جس پر مدح وثواب ہو اور قبح فعل کا معنی ہے وہ فعل جس پر مزمت (ومرت) اور سزاء وعقاب ہو۔

پہلے دونوں معانی کے اعتبار سے حسن وقبح دونوں بالاتفاق عقلی ہیں، کہ ان کی خوبی اور برائی عقل سے معلوم ہوتی ہے۔ تیسرا معنی دراصل موضوع سخن اور زیر بحث ہے اور اس کے نقلی وشرعی اور عقلی ہونے میں اختلاف ہے۔ شیخ ابوالحسن اشعریؒ کے بقول یعنی اشاعرہ کے نزدیک حسن وقبح دونوں شرعی ہیں، کہ جس کام وعمل پر شریعت وارد نہیں ہوئی تو ان کا مرتکب ثواب کا مستحق تھا نہ عقاب وعذاب کا جیسے کفر، زنا وغیرہ جب شریعت واد ہوئی تو اعمال حسنہ پر ثواب وعطاء اور اعمال سیئہ وقبیحہ پر عذاب وسزا کا حکم لگایا گیا، الغرض اوامر ونواہی کے ذریعے حسن وقبیح کے جدا جدا احکام وانجام بیان ہوئے مأمور بہ حسن ہیں اور منہی عنہ قبیح ہیں۔

ماتریدیہ اور معتزلہ کے نزدیک تیسرے معنی کے اعتبار سے بھی حسن وقبح عقلی ہیں، نفس الامر یہی ہے کہ نیک عمل کی خوبی اور عمل بد کی برائی ہر سلیم الفطرت اور صحیح العقل کو معلوم ہو جاتی ہے، اور ایک بار تو ضمیر جھنجوڑ دیتا ہے، پھر بھلے بدعملی، غلط تربیت اور بے راہ روی کی نحوستوں سے مضمحل ہو جائے۔ اس کی دلیل سیدہ ہندؓ زوجہ سفیانؓ کا وہ مقولہ ہے جو انہوں نے سورۃ الممتحنہ کی آیت ۱۲ کے مطابق آنحضرت ﷺ سے من وراء حجاب بیعت کرتے ہوئے کہا، جب بیعت کے دوران اس جملے پر پہنچیں "ولا یزنین....." تو برملا پکار اٹھیں "اشریفۃ زنت" کیا کوئی شریف زادی بھی بے حیائی کر سکتی ہے واضح ہوا کہ زنا کی

شناعت وقباحت انہیں معلوم ومتحضر تھی جس کی بناء پر تعجب خیز جملہ دوران بیعت ہی کہہ دیا، اس لئے ثابت ہوا یہ دونوں عقلی ہیں۔ پھر شریعت نے ان اعمال کا اُمر کر دیا جو فی الواقع حسن وعمدہ تھے اور اُن کاموں سے منع کر دیا جو فی الواقع قبیح وبد تھے، اب ورود شرع کے بعد ثواب وعذاب اور رحمت وگرفت لاگو ہوں گے اہل علم نے اسے مثال سے یوں سمجھایا ہے کہ دیکھئے طبیب وحکیم ادویہ اور نسخوں میں شفاو فائدہ پیدا نہیں کرتا بلکہ نسخہ جات وادویہ میں موجود متحقق فوائد کو واضح کر دیتا ہے ہاں یہ بھی یاد رہے کہ عقل عمل کی خوبی اور قباحت کو پہنچ جاتی ہے لیکن ہمیشہ نہیں، بسا اوقات تو کسی چیز میں خوبی تک عقل کی رسائی ہو جاتی ہے مثلاً صدق مفید کا حسن ہونا اور کذب مضر کا قبیح ہونا تو عقل کی دسترس اور رسائی میں ہے، کبھی حسن وقبح تک عقل کی رسائی نہیں بھی ہوتی، جیسے رمضان المبارک کے آخری روزے کا حسن ہونا اور یکم شوال (عید الفطر) کے روزے کا قبیح ہونا، ایسے عمل ہیں کہ عقل کی ان کے حسن وقبح تک رسائی نہیں، لیکن شریعت نے اول کا حکم اور مؤخر الذکر سے منع کر کے حسن وقبح واضح کر دیا۔ واللہ اعلم!

تمرینی سوالات: س: اداء کی تعریف، مثال، انواع اور ہر ایک کے احکام کیا ہیں؟

س: اداء قاصر کے حکم کے تحت ذکر کردہ تفریعات کیا ہیں؟

س: ثم الاصل فی هذاالباب هو الاداء الخ کی کماحقہ تفصیل کیا ہے؟

س: قضاء کامل وقاصر کی تعریف ومثال دیجئے اور جلدی نہ کیجئے؟

س: منافع کی ضمان کیوں نہیں مدلل ذکر کریں!

۱۴. فَصْلٌ فِي النَّهْيِ : سولھویں فصل نہی کے بیان میں

اَلنَّهْيُ نَوْعَانِ نَهْيٌ عَنِ الْاَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ كَالزِّنَا وَشُرْبِ الْخَمْرِ وَالْكِذْبِ وَالظُّلْمِ، وَنَهْيٌ عَنِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِيَّةِ كَالنَّهْيِ عَنِ الصَّوْمِ فِيْ يَوْمِ النَّحْرِ وَالصَّلٰوةِ فِي الْاَوْقَاتِ الْمَكْرُوْهَةِ وَبَيْعِ الدِّرْهَمِ بِالدِّرْهَمَيْنِ، وَحُكْمُ النَّوْعِ الْاَوَّلِ اَنْ يَّكُوْنَ الْمَنْهِيُّ عَنْهُ هُوَ عَيْنُ مَا وَرَدَ عَلَيْهِ النَّهْيُ فَيَكُوْنُ عَيْنُهُ قَبِيْحًا فَلَا يَكُوْنُ مَشْرُوْعًا اَصْلًا. وَحُكْمُ النَّوْعِ الثَّانِيْ اَنْ يَّكُوْنَ الْمَنْهِيُّ عَنْهُ غَيْرُ مَا اُضِيْفَ اِلَيْهِ النَّهْيُ فَيَكُوْنُ هُوَ حَسَنًا بِنَفْسِهٖ قَبِيْحًا لِغَيْرِهٖ وَيَكُوْنُ الْمُبَاشِرُ مُرْتَكِبًا لِلْحَرَامِ لِغَيْرِهٖ لَا لِنَفْسِهٖ

''نہی دو قسم پر ہے، پہلی افعال حسیہ سے نہی، جیسے بدکاری، شراب نوشی، جھوٹ، ظلم کرنا دوسری شرعی تصرفات سے نہی جیسے یوم نحر کے روزے سے نہی، مکروہ اوقات میں نماز سے نہی، ایک درہم کی دو درہم کی بیع سے نہی۔ پہلی قسم کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ وہی عین ہے جس پر نہی وارد ہوئی، سو اس کا عین ہی برا ہے، بالکل جائز نہ ہوگی، دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ اس کا غیر ہے جس کی طرف نہی منسوب کی گئی، سو وہ اپنی ذات میں عمدہ اور اپنے غیر کی وجہ

سے قبیح ہے، اس کا ارتکاب کرنے والا حرام لغیرہ کا مرتکب ہوگا حرام لنفسہ کا نہیں“

ترکیب وتحقیق: المنہی اسم مفعول مثل مَرْمِیٌّ ہے ایْ الذی نُهِیَ عنہ یعنی وہ جس سے روکا گیا۔

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے منہی عنہ کے اعتبار سے نہی کی دو اقسام اور انکا جدا جدا حکم بیان کیا ہے امر کی مباحث سے فراغت کے بعد اب نہی کی تفصیلی بحث شروع ہو رہی ہے، تمہیدی طور پر مختصراً یاد رہے کہ امر کی طرح نہی بھی کئی معانی میں مستعمل ہے۔

نہی کے معانی: ۱۔ برائے تحریم: لا تقربوا الزنا (بنی اسرائیل ۱۰) بدکاری کے قریب بھی مت جاؤ)

۲۔ برائے کراہت: وذروا البیع (جمعہ ۹) ای لا تبایعوا خرید وفروخت مت کرو

۳۔ برائے ارشاد: لا تسئلوا عن اشیاء ان تبدلکم تسوکم (مائدہ ۱۰۱) ان چیزوں کے متعلق مت پوچھو اگر ظاہر کی جائیں تو تمہیں بری لگیں۔

۴۔ برائے شفقت: لا تتخذوا دوابکم کراسیا اپنے چوپاؤں کو کرسیاں مت بناؤ

۵۔ برائے دعا والتجا: ربّنا لا تؤاخذنا ان نسینا او اخطانا ...... (بقرہ ۲۸۶) اے ہمارے پروردگار پالنہار اگر ہم سے بھول چوک ہو تو مواخذہ وگرفت مت کیجئے۔

۶۔ برائے تسویہ: فاصبروا ولا تصبروا () صبر کرو یا نہ کرو برابر ہے۔

۷۔ برائے تحقیر: ولا تمدّنّ عینیک الی ما متّعنا بہ ازواجا مّنھم زھرۃ الحیوۃ الدنیا (طٰہ ۱۳۱)

۸۔ برائے یأس: یاایّھا الّذین کفروا لا تعتذروا الیوم (تحریم ۷) اے کافرو آج عذر مت کرو۔

۹۔ برائے انجام: ولا تحسبن اللہ غافلا عمّا یعمل الظّلمون (ابراہیم ۴۲) ظالموں کے کرتوتوں سے اللہ کو بے خبر مت خیال کرو۔ مذکورہ معانی قرآن وحدیث میں مستعمل اور متداول ہیں، جہاں بھی وارد و واقع ہوں سیاق وسباق اور سلف صالحین کی تصریحات کے مطابق مراد و معنی متعین کر لیا جاتا ہے۔ ہماری بحث پہلی قسم یعنی نہی برائے تحریم سے رہے گی۔ مذہب مختار یہ ہے کہ نہی کا موجب تحریم ہے۔

نہی اور نفی میں فرق: حرف ”لا“ نہی کیلئے بھی ہے، نفی کیلئے بھی ہے، اس لئے دونوں میں فرق سمجھنا ضروری ہے۔ فرق یہ ہے کہ ”نہی“ میں کام بندے کے اختیار میں ہوتا ہے، ارتکاب سے گناہ گار اور اجتناب سے ثواب کا مستحق ہوتا ہے، نفی میں فعل بندے کے اختیار میں نہیں ہوتا نہ ارتکاب سے اجر ملتا ہے بلکہ کام تو فی نفسہ ہوتا ہی معدوم ہے۔ مثلاً برتن میں پانی موجود ہے، پھر کسی صائم کو کہا جائے: لاتشرب! مت پی یہ نہی ہے، کام اختیار میں ہے، روزے کی حالت میں پئے گا تو گناہ گار ہوگا نہ پئے گا تو ثواب کا حقدار ہوگا۔ یہ تو نہی ہے۔ اگر برتن میں پانی نہیں پھر کسی کو کہا: لاتشرب! مت پی یہ نفی ہے کام ہے ہی معدوم اسی طرح ناخواندہ سے کہو: لاتقرأ! نابینا سے کہو لاتبصر! بتلایئے اصول الشاشی والوں سے کہیں: لا تقرأ! یہ کیا ہے؟ نہی یا نفی؟

قول شوافع: مذکورہ تفصیل بقول احناف ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک نہی کی دونوں اقسام کا حکم برابر ہے، دلیل یہ ہے کہ نہی کا مقتضی قبح ہے، اور قبح کا فرد کامل ''قبیح لعینہ'' ہے، اس لئے دونوں قسموں میں فرد کامل قبیح لعینہ مراد ہونا ضروری ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ نہی افعال شرعیہ کو نہی افعال حسیہ پر قیاس کرتے ہیں، جب افعال حسیہ میں قبیح لعینہ ہے تو افعال شرعیہ میں بھی قبیح لعینہ ہوگی۔

جواب: احنافؒ جواب میں کہتے ہیں کہ افعال حسیہ اور افعال شرعیہ میں فرق ہونا تقاضہ کرتا ہے حکم میں بھی فرق ہو، اگر فرق نہ کریں تو پھر افعال حسیہ اور افعال شرعیہ کو بھی ایک کہیں **و لا قائل به احد**۔ اس لئے جب دونوں اقسام میں فرق تو احکام میں بھی فرق ہے۔ **فتدبّر و لا تتاخر!**

نہی کی تعریف: النهی لغة اَلْمَنْعُ نہی کا لغوی معنی روکنا اصطلاحا هُوَ طَلَبُ تَرْکِ الْفِعْلِ سَوَاءٌ کَانَ بِصِیْغَةِ النَّهْیِ اَوْ بِصِیْغَةِ التَّحْرِیْمِ اَوْ بِصِیْغَةِ النَّفْیِ اَوْ بِصِیْغَةِ الْاَمْرِ الدَّالِّ عَلَی التَّرْکِ اصطلاحی طور پر نہی کام کے چھوڑنے کا مطالبہ ہے، چاہے نہی کا صیغہ ہو یا تحریم کا، یا نفی کا یا ایسا امر جو ترک فعل پر دلالت کر رہا ہو جیسے **لا تقربوا مال اليتيم**، **حُرِّمَتْ عليكم امهاتكم**، **لا يحلّ لكم ان ترثوا لنساء كرها**، **وذروا ظاهر الاثم وباطنه**.

نہی کی اقسام اور ان میں فرق: منہی عنہ کے اعتبار سے نہی کی دو قسمیں ہیں ۱۔ افعال حسیہ سے نہی ۲۔ افعال شرعیہ سے نہی ''**هی التی تعرف بالحسّ و لا يتوقف معرفتها على الشرع**'' افعال حسیہ سے نہی وہ ہے جو حواس و احساس سے پہچانی جائے اس کی پہچان شریعت پر موقوف نہ ہو۔ جیسے زنا، شراب پینا، جھوٹ، ظلم، ''**هی التی لا تعرف الا من طريق الشرع**'' افعال شرعیہ سے نہی وہ ہے جس کی پہچان صرف شریعت سے ہو سکے، جیسے دس ذی الحجہ کا روزہ، تین مکروہ اوقات میں نماز، ایک درہم کی دو درہموں کے بدلے بیع۔

پہلی قسم کا حکم: مصنفؒ کہتے ہیں پہلی قسم کا حکم یہ ہے افعال حسیہ سے نہی اس عین ہی سے ممانعت ہوگی جس پر شریعت میں نہی وارد ہوئی ہے وہ قبیح لعینہ ہوگا، جس طرح نجس العین پاک نہیں ہو سکتا قبیح لعینہ بھی بالکل جائز نہ ہوگا بلکہ دائما حرام و ممنوع ہوگا، وجہ اس کی ظاہر ہے کہ یہاں ممانعت اس قباحت و شناعت کی وجہ سے ہے جو اس منہی عنہ کی ذات میں ہے، اس کے عوارض و متعلقات کی وجہ سے نہی وارد نہیں ہوئی کہ ان کے زائل اور دور ہونے سے ممانعت مرتفع ہو جائے۔

دوسری قسم کا حکم: اس کا حکم یہ ہے کہ اس میں نہی عین فعل اور منہی عنہ کی ذات کے علاوہ کی طرف منسوب ہوگی، تو فی نفسہ حسن اور قبح لغیرہ ہے، اس میں ممانعت اس دوسری چیز کی وجہ سے ہے منہی عنہ کی ذات کی وجہ سے نہیں، جیسے دس ذی الحجہ کا روزہ فی نفسہ روزہ قبیح کے بجائے محبوب تر عمل ہے، ہاں اس دن ضیافت الٰہی سے اعراض کی وجہ سے ممانعت وارد ہوئی ارشاد نبوی ہے ''**لا تصوموا فی هذه الا يام فانها ايّام اكل وشرب**'' (مسند احمد ج ۲ ص ۵۱۳، ۵۳۵) ان دنوں میں روزہ مت رکھو اس لئے کہ یہ کھانے پینے اور جماع کے دن ہیں مزید فرمایا **من لم يجب هذه الدعوة فقد عصى ابا القاسم**

(مسلم ۱/۳۶۳) جو اس دن دعوت الٰہی قبول نہ کرے اس نے ابو القاسم ﷺ کی نافرمانی کی۔ یہاں نہی نفس صوم سے نہیں بلکہ اس کے غیر اعراض عن ضیافۃ اللہ سے ہے۔ ظاہر ہے ان دنوں میں روزہ رکھنا ضیافت الٰہی سے اعراض ہے تو روزہ سے روک دیا یہ قبح لغیرہ ممنوع لغیرہ ہے اوقات مکروہۃ ثلثۃ میں نماز پڑھنے سے ممانعت بھی اس وقت کی وجہ سے ہے ورنہ نفس نماز تو مأمور و محبوب ہے اسی طرح ایک درہم دو کے بدلے میں فروخت کرنے سے ممانعت کی وجہ عین بیع نہیں بلکہ اس کا غیر سود ہے جو اس صورت میں لاحق ہوا تو ممانعت ہوگئی، ہاں بیع کی وہ صورتیں جن میں سود اور دیگر مفاسد نہیں تو ان سے کوئی ممانعت نہیں بلکہ حلت و جواز کی صراحت ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ افعال حسیہ سے نہی عین وذات سے مستقل ہے افعال شرعیہ سے نہیں غیر ذات کی وجہ سے عارضی ہے۔

علامہ فخر الاسلام کی تصریح وتقیید: مصنفؒ کا ذکر کردہ حکم ہم نے سمجھ لیا ہے اور کتاب پر منطبق کرلیا ہے الحمد للہ! اس میں دیگر علماءؒ نے اتنا اضافہ اور مزید تصریح کی ہے کہ افعال حسیہ سے نہی قبیح لعینہ کی علامت ہے اور بالکل مشروع نہیں ہوگی بشرطیکہ اس کے خلاف کوئی قرینہ نہ ہو، اگر اس کے خلاف کوئی قرینہ ہوا تو پھر مذکورہ حکم "**فلا یکون مشروعا اصلا**" نہ ہوگا جیسے حالت حیض میں وطی سے ممانعت نہی عن افعال الحسیہ ہے، لیکن طہارت کے بعد مشروع ہے تو باوجود فعل حسی سے نہی ہونے کے بعد میں جائز ہے، کیونکہ یہ قبیح لغیرہ ہے اس پر قرینہ الفاظ قرآنی ہیں **ولا تقربوھن حتی یطھرن** (بقرہ ۲۲۲) ان کی قریب مت جاؤ یہاں تک کہ وہ پاک ہوں، حتی نے نہی کی ممانعت کی انتہاء وحد خود ہی بتادی کہ یہ نہی دائمی نہیں حالت حیض تک ہے، **قل ھو اذی** کہہ دیجئے وہ گندگی ہے یہ قبیح لغیرہ کا قرینہ ہے، تو ثابت ہوا قرینہ کی وجہ سے فعل حسی سے نہی کبھی قبیح لغیرہ ہو سکتی ہے اسی طرح فعل شرعی سے نہی دائمی ہوسکتی ہے، اور قرینہ کی وجہ سے قبیح لعینہ ہوسکتی ہے، جیسے **لا تنکحوا ما نکح آبائکم** (نساء ۲۲) جن سے تمہارے باپوں نے شادی کی تم ان سے مت نکاح کرو۔ باپ کی بیوی سے نکاح فعل شرعی ہے لیکن ممانعت دائمی ہے، تو نہی کی دونوں قسموں کے حکم مقید ہوئے نہ کہ مطلق (اصول بزدوی ۵۰) عبارت یہ ہے **فالنھی عن الافعال الحسیہ دالۃ علی کونھا قبیحۃ فی انفسھا لمعنی فی اعیانھا بلا خلاف الا اذا قام الدلیل علی خلافہ** (اصول بزدوی ۵۰)

وَعَلٰی هٰذَا قَالَ اَصْحَابُنَا النَّهْيُ عَنِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِيَّةِ يَقْتَضِيْ تَقْرِيْرَهَا، وَيُرَادُ بِذٰلِكَ اَنَّ التَّصَرُّفَ بَعْدَ النَّهْيِ يَبْقٰى مَشْرُوْعًا كَمَا كَانَ لِاَنَّهٗ لَوْ لَمْ يَبْقَ مَشْرُوْعًا كَانَ الْعَبْدُ عَاجِزًا عَنْ تَحْصِيْلِ الْمَشْرُوْعِ وَحِيْنَئِذٍ كَانَ ذٰلِكَ نَهْيًا لِلْعَاجِزِ وَذٰلِكَ مِنَ الشَّارِعِ مُحَالٌ.

وَبِهٖ فَارَقَ الْاَفْعَالُ الْحِسِّيَّةِ لِاَنَّهٗ لَوْ كَانَ عَيْنُهَا قَبِيْحًا لَا يُؤَدِّيْ ذٰلِكَ إِلٰى نَهْيِ الْعَاجِزِ لِاَنَّهٗ بِهٰذَا الْوَصْفِ لَا يَعْجِزُ الْعَبْدُ عَنِ الْفِعْلِ الْحِسِّيِّ. وَيَتَفَرَّعُ مِنْ هٰذَا حُكْمُ الْبَيْعِ الْفَاسِدِ وَالْاِجَارَةِ الْفَاسِدَةِ وَالنَّذْرِ بِصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ وَجَمِيْعُ صُوَرِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِيَّةِ مَعَ وُرُوْدِ النَّهْيِ عَنْهَا

فَقُلْنَا الْبَیْعُ الْفَاسِدُ یُفِیْدُ الْمِلْکَ عِنْدَ الْقَبْضِ بِاعْتِبَارِ اَنَّہٗ بَیْعٌ وَیَجِبُ نَقْضُہٗ بِاعْتِبَارِ کَوْنِہٖ حَرَامًا لِغَیْرِہٖ.

''اسی اصول وحکم پر ہمارے اصحاب احناف ؒ نے کہا تصرفات شرعیہ سے نہی ان کی بقاء وتثبیت کا تقاضا کرتی ہے، اس سے مراد یہ لیا جاتا ہے کہ نہی کے (مقرر وقت وقید کے) بعد تصرفات مشروع رہتے ہیں جیسے پہلے تھے، اس لئے کہ اگر مشروع باقی نہ رہیں تو بندہ جائز کو حاصل کرنے سے بے بس ہوگا اور اس وقت عاجز کو نہی اور ممانعت ہو گی حالانکہ یہ شارع کی طرف سے محال ہے اسی سے افعال حسیہ جدا ہوئے اس لئے کہ اگر ان کا عین قبیح ہے تو وہ عاجز کی نہی کی طرف نہ پہنچائے گا کیونکہ اس وصف وبیان سے بندہ فعل حسی سے عاجز نہیں ہوتا، اسی سے متفرع ہو گا بیع فاسد، اجارہ فاسدہ، یوم نحر کے روزے کی منت، اور امام تصرفات شرعیہ کا حکم باوجود ان سے نہی وارد ہونے کے سو ہم نے کہا قبضہ کے وقت بیع فاسد ملک کا فائدہ دیتی ہے اس اعتبار سے کہ وہ بیع ہے اور اس کا توڑنا واجب ہے اس کے حرام لغیرہ ہونے کے اعتبار سے''

توضیح: اس عبارت میں مصنف ؒ نے دو تعریفات ذکر کی ہیں، دوسری تفریع کی بنیاد پہلی تفریع ہے۔

پہلی تفریع: سابقہ بحث میں یہ اصول بیان ہوا کہ افعال شرعیہ سے نہی اس عمل کے حسن لذاتہ اور قبیح لغیرہ ہونے پر دلالت کرتی ہے، یعنی دراصل اپنی حقیت میں تو یہ عمل مثلاً روزہ رکھنا یا نماز پڑھنا مشروع ومباح اور جائز تھا، ہاں سبب عارض اور اس لاحق ہونے والے مکروہ وقت یا ممنوع دن کی وجہ سے ممانعت اور نہی وارد ہوئی کہ اب اور آج یہ عمل مت کیجئے۔ مصنف کہتے ہیں اسی اصول پر تفریع کرتے ہوئے ہمارے اصحاب احناف ؒ نے یہ کہا کہ تصرّفات شرعیہ سے جب کوئی نہی کسی عارض کی وجہ سے وارد ہوگی تو وہ تقاضا کرے گی اس امر کا کہ یہ عمل اس محدود ممانعت کے بعد حسب سابق جائز ہے اور جب یہ عارض وکراہت گزر گئی تو جائز ہوگا، چنانچہ مکروہ وقت کے بعد نماز لیام نحر کے بعد روزے درست ہیں۔

دلیل: مصنف ؒ اس پر دلیل ذکر کر رہے ہیں کہ تصرفات شرعیہ پر وارد شدہ نہی کو ان کی مشروعیت کی بقا کا مقتضی نہ مانیں تو عاجز بندہ کو نہی ہوگی، اس لئے کہ امور شرعیہ میں بندے کو اختیار امر شارع سے ملتا ہے، جب یہ چیز فی نفسہ مشروع نہیں تو اس سے نہی کرنا نہی عن العاجز ہے اور یہ طے شدہ بات ہے کہ شارع کی طرف سے عاجز کو نہی کرنا محال ہے یہ تو ایسے ہے جیسے کسی نابینا سے کہیں لاتبصر مت دیکھ، ان پڑھ سے کہیں لاتقرأ نہ پڑھ، اسی سے افعال حسیہ کا معاملہ جدا ہوا کہ وہ قبیح لعینہ ہیں، اور افعال حسیہ میں اختیار شارع کی طرف سے نہیں ہوتا بلکہ حواس واعضا کی سالمیت سے ہوتا ہے تو فعل حسی کے قبیح لعینہ ہونے کی وجہ سے اس سے روکنا نہی عن العاجز نہیں، کیونکہ اس میں قدرت واختیار شارع کی طرف سے نہیں جبکہ امور شرعیہ میں اختیار وقدرت شارع کے حکم پر منحصر ہوتا ہے اب یہ ثابت ہو چکا کہ افعال شرعیہ سے نہی ان کے حسب سابق مشروع ہونے کی دلیل ہے کہ حسن لعینہ اور قبیح لغیرہ ہیں۔

تنبیہ: جیسا کہ قال اصحابنا سے مترشح ہو رہا ہے یہ حنفیہ کا قول مسلک ہے امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں کا حکم ایک ہے، یعنی جس طرح افعال حسیہ سے نہی ان کے قبح لعینہ ہونے دلیل ہے، اسی طرح افعال شرعیہ سے نہی بھی ان کے قبیح لعینہ ہونے کو بیان کرتی ہے۔ دلیل یہ دیتے ہیں کہ نہی کا وارد ہونا منہی عنہ کے قبح کی دلیل ہے، یہ چیز قبیح تھی اس لئے تو اس پر نہی وارد ہوئی، پھر قبیح کا فرد کامل قبیح لعینہ ہے، اس لئے دونوں میں قبیح لعینہ ثابت کیا جائے، بالفاظ دیگر یوں بھی کہتے ہیں کہ افعال شرعیہ کو افعال حسیہ پر قیاس کیا جائے۔ لیکن سابقہ تقریر میں فرق واضح ہو چکا ہے کہ زنا سے ممانعت اور مکروہ وقت میں نماز سے ممانعت کو ایک آنکھ سے دیکھنا کیسے ممکن ہو سکتا ہے وفی البز دوی کلام طویل۔

دوسری تفریع: جب یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ افعال شرعیہ سے نہی درحقیقت ان کے مشروع ہونے کی دلیل ہے ورنہ نہی للعاجز لازم آتی ہے، تو یتفرع سے مصنفؒ تفریع بیان کر رہے کہ بیع فاسد سے نہی ہے، اجارہ فاسدہ سے ممانعت ہے، یوم نحر کے روزے سے رکاوٹ ہے اور دیگر افعال شرعیہ منہیہ۔ باوجود اس کے کہ نہی وارد ہو چکی ہے پھر بھی فی نفسہ یہ عمل مشروع ہوں گے اور عارض خارجی کی وجہ سے ممنوع اور واجب الترک، مثلاً اگر کسی نے بیع فاسد کر لی اور ایسا عقد کر لیا جس پر ممانعت وارد ہو چکی ہے اور مبیعہ پر قبضہ بھی کر لیا تو یہ بیع فاسد اس مشتری کے لئے ملک ثابت ہونے کا فائدہ دے گی اور قبضہ کر لینے کی صورت میں وہ اس کا مالک قرار پائیگا، ہاں نہی وارد ہونے کی وجہ سے اس پر ضروری ہے کہ عقد توڑ دے تا کہ گناہ گار نہ ہو (پھر چاہے تو نئے سرے سے صحیح معاملہ کر لے)

بیع فاسد کی صورت: ہم نے قدوری اور تسہیل الضروری کتاب البیوع میں بیوعات کی قسمیں پڑھی ھیں وہاں بیع فاسد و بیع باطل کے جدا جدا مسائل واحکام پڑھے ہیں۔ انہیں متحضر کر لیں، بیع باطل تو سرے سے درست ہی نہیں ہوتی، بیع فاسد فساد کو دور کرنے سے درست ہو سکتی ہے اود فساد کو دور کرنے کے لئے پہلے عقد کو ختم کر کے نئے سرے سے صحیح عقد کرنا اگر چاہیں تو کر سکتے ہیں۔ اس کی کئی صورتیں ہم پڑھ چکے ہیں مثلاً ایک شخص گاڑی بیچتا ہے، کتاب بیچتا ہے اس شرط پر کہ ایک ماہ تک میں سواری کروں گا یا ایک ماہ تک میں کتاب پڑھوں گا تو عقد کے نامناسب شرط کی وجہ سے یہ بیع فاسد ہے قبضہ کی صورت میں مشتری کے لیے ملک ثابت ہو جاتا ہے ہاں فاسد شرط کی وجہ سے معاملہ چونکہ حرام ہے اس لئے اس کا فسخ ونقض واجب ہے، حدیث پاک میں ہے، نُهِيَ عَنْ بَيْعٍ وَشَرْطٍ؛ آنحضرت ﷺ نے بیع اور شرط سے منع فرمایا (نصب الرایۃ ۴، ۱۷عن المعجم الاوسط للطبرانی)

۲۔ اجارۂ فاسدہ کی صورت یہ ہے کہ مثلاً گھر کرایہ پر اس شرط سے دیا کہ کرایا تو لا گو ہو گا لیکن ایک ماہ میں رہوں گا۔

۳۔ نذر کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کہے "لِلّٰهِ عَلَيَّ اَنْ اَصُوْمَ يَوْمَ النَّحْرِ" میں اللہ کی لیے اپنے اوپر لازم کرتا ہوں کہ دس ذی الحجہ کو روزہ رکھوں گا۔ یہ حسن لعینہ قبیح لغیرہ ہیں، فساد کی وجہ سے عقد اجارہ کو توڑنا لازم ہو گا لیکن اگر اسی عقد فاسد کے ساتھ دار مستاجر میں رہائش کی تو کرایہ لازم ہو گا۔ نذر کا حکم یہ ہے کہ روزہ واجب ہو جائے گا اور ایام نحر کے علاوہ کسی دن رکھا جائے گا جمیع التصرفات۔۔۔۔۔۔ سے مراد ہر ایسا عمل ہے جس پر کسی عارض کی وجہ سے نہی وارد ہوئی ہو، اگر چہ فی نفسہ وہ

معاملہ اور عمل درست ہو۔ جیسے جمعہ کی اذان کے بعد خرید و فروخت کرنا، غصب شدہ جگہ پر نماز پڑھنا، غصب شدہ پانی سے وضو کرنا، یہ بیع، نماز، فی نفسہ درست ہیں، غیر کی وجہ سے ممنوع ہیں۔

وَهٰذَا بِخِلَافِ نِكَاحِ الْمُشْرِكَاتِ وَمَنْكُوْحَةِ الْاَبِ وَمُعْتَدَّةِ الْغَيْرِ وَمَنْكُوْحَتِهٖ وَنِكَاحِ الْمَحَارِمِ وَالنِّكَاحِ بِغَيْرِ شُهُوْدٍ . لِاَنَّ مُوْجَبَ النِّكَاحِ حِلُّ التَّصَرُّفِ وَمُوْجَبُ النَّهْيِ حُرْمَةُ التَّصَرُّفِ فَاسْتَحَالَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا فَيُحْمَلُ النَّهْيُ عَلَى النَّفْيِ . فَاَمَّا مُوْجَبُ الْبَيْعِ ثُبُوْتُ الْمِلْكِ وَمُوْجَبُ النَّهْيِ حُرْمَةُ التَّصَرُّفِ وَقَدْ اَمْكَنَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا بِاَنْ يَّثْبُتَ الْمِلْكُ وَيَحْرُمَ التَّصَرُّفُ . اَلَيْسَ اَنَّهٗ لَوْ تَخَمَّرَ الْعَصِيْرُ فِي الْمِلْكِ الْمُسْلِمِ يَبْقٰى مِلْكُهٗ فِيْهَا وَيَحْرُمُ التَّصَرُّفُ . وَعَلٰى هٰذَا قَالَ اَصْحَابُنَا اِذَا نَذَرَ لِصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ وَاَيَّامِ التَّشْرِيْقِ يَصِحُّ نَذْرُهٗ لِاَنَّهٗ نَذْرٌ بِصَوْمٍ مَشْرُوْعٍ وَكَذٰلِكَ لَوْ نَذَرَ بِالصَّلٰوةِ فِي الْاَوْقَاتِ الْمَكْرُوْهَةِ يَصِحُّ لِاَنَّهٗ نَذْرٌ بِعِبَادَةٍ مَشْرُوْعَةٍ لِمَا ذَكَرْنَا اَنَّ النَّهْيَ يُوْجِبُ بَقَاءَ التَّصَرُّفِ مَشْرُوْعًا

”اور یہ برخلاف ہے مشرکات کے نکاح کے، باپ کی بیوی سے نکاح، دوسرے کی عدت والی عورت سے نکاح، دوسرے کی بیوی سے نکاح، محارم کے نکاح اور گواہوں کے بغیر نکاح کے، اس لیے کہ نکاح کا موجب تصرف کا حلال ہونا ہے اور نہی کا موجب تصرف کی حرمت ہے، سوان کے درمیان جمع محال ہے، تو (ان مقامات پر) نہی کو نفی پر محمول کیا جاتا ہے، باقی رہا بیع کا موجب ملک کا ثبوت اور نہی کا موجب تصرف کی حرمت تحقیق ان دونوں کے درمیان جمع ممکن ہے، بایں صورت کہ ملک ثابت ہو اور تصرف حرام ہو، کیا یہ نہیں ہے کہ اگر انگور کا نچوڑ (وشیرہ) مسلمان کی ملکیت میں شراب ہو جائے تو اس میں اس کی ملکیت باقی ہے اور تصرّف حرام ہے، اسی بناء پر تو ہمارے اصحاب حنفیہ نے کہا: جب کسی نے ”یوم نحر“ اور ایام تشریق کے روزے کی منت مان لی تو اسکی نذر صحیح ہے، اسلیے کہ اس نے جائز عمل روزے کی منت مانی ہے، اسی طرح کسی نے اوقات مکروہ میں نماز کی نذر مان لی تو صحیح ہے کیونکہ اس نے جائز عمل نماز کی نذر کی ہے اس دلیل و تفصیل کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کردی کہ نہی تصرف کی مشروعیت کو ثابت کرتی ہے“۔

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے ایک معرکۃ الاراء سوال کا شافی جواب اور ایک تفریع ذکر کی ہے۔

سوال: سابقہ بحث میں نہی کے مقتضی کے اعتبار سے جو اصول ذکر ہوا کہ جس فعل شرعی پر نہی وارد ہوئی ہے وہ فی نفسہ مشروع ہے، یعنی منہی عنہ ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اور وصف کے اعتبار سے عارضی ممنوع ہے، چنانچہ سبب ممانعت زائل ہونے سے عمل درست ہوتا ہے۔ اس پر درج ذیل صورتہ کی بنا پر اشکال ہوتا ہے کہ اے احناف: آپ کا اصول کہاں گیا یہ منہیات ہیں لیکن پھر بھی مستقلا ممنوع ہیں ان کے مباح ہونے کی کوئی صورت نہیں حالانکہ آپ نے کہا نہی بقاء مشروعیت کا تقاضا کرتی ہے؟

۱۔مشرکہ عورتوں سے نکاح کرنے پر نہی وارد ہے" ولا تنکحوا المشرکات حتی یؤمن" (بقرۃ۲۲۱) مشرکہ عورتوں سے نکاح مت کرو یہاں تک کہ وہ ایمان لائیں۔

۲۔باپ کی منکوحہ سے نکاح پر نہی وارد ہے" ولا تنکحوا ما نکح آباؤکم من النساء" (نساء۲۲) جن عورتوں سے تمہارے باپوں نے شادی کی تم ان سے نکاح مت کرو۔

۳۔دوسرے کی بیوی سے نکاح کی ممانعت ہے۔

۴: دوسرے کی بیوی جب تک عدت میں ہو اس سے نکاح پر نہی وارد ہے" والمحصنٰت من النساء" اور شادی شدہ عورتیں یہ حرمت کے مدخول پر معطوف ہے، دوسرے کی بیوی یا معتدہ دونوں کے نکاح سے نہی ہے۔ یہاں نہی بصیغہ تحریم ہے۔

۵۔محارم سے نکاح پر بصیغہ تحریم نہی وارد ہے" حرمت علیکم امہاتکم وبناتکم ۔۔۔۔ (نساء۲۳) تمہاری مائیں، بیٹیاں۔۔۔تم پر حرام کردی گئیں۔

۶۔گواہوں کے بغیر نکاح کرنے پر نہی وارد ہے، " لا نکاح الا بشہود"(نصب الرایہ۳: ۱۶۷) نہیں ہے نکاح مگر گواہوں کے ساتھ۔ یہ لا برائے نفی نہی کے معنی میں ہے تفصیل ودلیل سے معلوم ہوا کہ یہ نہی ہے لیکن پھر بھی بالکلیہ مشروع نہیں تو اصول سابق کہاں گیا؟

جواب: " سنار کی صد اور لوہار کی یک" کا مصداق جواب یہ ہے کہ ان صورتوں میں نہی نفی پر محمول ہے، اصول بما لھا مسلّم ہے، ولا بعد فیہ ولا نقض علیہ! رہی یہ بات کہ نہی نفی پر کیوں محمول ہے تو اس کی تعلیل ودلیل سن کر شاد ہو جایئے دراصل دو باتیں ہیں۔

۱۔حل تصرّف، حرمت تصرّف، ۲: ثبوت ملک، حرمت تصرّف۔ پہلے دو کا باہم جمع ہونا محال ہے کہ ایک جگہ تصرف حلال ہو اور اسی جگہ تصرف حرام ہو، یہ جمع نہیں ہو سکتے۔ دوسرے دو جمع ہو سکتے ہیں کہ ملک ثابت ہو اور تصرف حرام ہو، سوال میں مذکورہ مسائل ستہ میں منہی عنہ نکاح ہے، نکاح میں حل تصرّف ہوتا ہے، کہ نکاح کر لینے سے نفع حاصل کرنا حلال ہو جاتا ہے اور نہی میں حرمت تصرّف ہے کہ تصرّف وانتفاع حلال نہیں، ان دونوں کا جمع ہونا محال ہے، اس محال سے بچنے کے لیے نہی کو نفی کے معنی میں کردیا تاکہ مذکورہ مسائل ستہ میں ممانعت مستقل رہے اور سابقہ اصول بھی مسلم ومعمول رہے۔

فاما موجب البیع: پھر یہ مسئلہ کہ بیع فاسد پر جو نہی وارد ہوئی ہے اسے بھی نفی پر محمول کردیتے؟

تو اسکی تفصیل یہ ہے کہ یہاں "نفی" پر محمول کرنے کی ضرورت نہیں، اس لیے کہ بیع کا موجب ہے ملک کا ثبوت اور نہی کا موجب ہے تصرف کی حرمت، یہ دونوں تو جمع ہو سکتے ہیں کہ ایک چیز میں ملک ثابت ہو اور تصرف حرام ہو ممکن ہے۔ جیسا کہ ایک مسلمان کے پاس انگور کا نچوڑ ہے، زیادہ دیر رکھے رہنے یا کسی بھی وجہ سے شراب بن گیا تو اس میں تصرف جائز نہیں، کہ شراب حرام قطعی ہے، دیکھیے شئی واحد میں ملک موجود ہے تصرّف ممنوع ہے، اس لئے بیع فاسد میں نہی کو نفی پر محمول کرنے کی حاجت نہیں۔

تفریع: جب یہ بات ثابت ہوچکی کہ تصرفات شرعیہ سے نہی دراصل ان کے مشروع ہونے کی مقتضی ہے، تو ہمارے ساتھیوں نے کہا ایام نحر، ایام تشریق کے روزوں کی منت ماننا درست ہے، اسی طرح مکروہ اوقات میں نماز کی نذر ماننا درست ہے، کیونکہ روزہ، نماز، مباح ومشروع اور محبوب عمل ہیں تو انکی نذر درست ہے، نہی کا موجب بھی یہی ذکر ہوا کہ تصرّف کی مشروعیت کی بقا پر دلالت کرتی ہے، اس لیے مذکورہ دونوں منتیں درست ہیں، ہاں ادا دیگر ایام اور صحیح وقت میں کریں۔ یہ جمہور احناف کا قول ہے جب کہ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں ان ایام میں روزے کی نذر صحیح نہیں کیونکہ ان دنوں میں روزہ رکھنا منع ہے اور حدیث پاک میں ہے ''لَا نَذْرَ فِیْ مَعْصِیَۃِ اللّٰہِ'' (مسلم ۲:۴۵) اللہ کی نافرمانی میں نذر نہیں۔ جواب اس کا واضح ہے کہ عارضی ہے جو مشروعیت کی بقا کا تقاضا کرتی ہے اس لیے نذر صحیح ہے۔

وَلِهٰذَا قُلْنَا لَوْ شَرَعَ فِی النَّفْلِ فِیْ هٰذِهِ الْاَوْقَاتِ لَزِمَهٗ بِالشُّرُوْعِ وَارْتِكَابُ الْحَرَامِ لَيْسَ بِلَازِمٍ لِلُزُوْمِ الْاِتْمَامِ فَاِنَّهٗ لَوْ صَبَرَ حَتّٰى حَلَّتِ الصَّلٰوةُ بِارْتِفَاعِ الشَّمْسِ وَغُرُوْبِهَا وَدُلُوْكِهَا اَمْكَنَهُ الْاِتْمَامُ بِدُوْنِ الْكَرَاهَةِ وَبِهٖ فَارَقَ صَوْمُ يَوْمِ الْعِيْدِ فَاِنَّهٗ لَوْ شَرَعَ فِيْهِ لَا يَلْزِمُهٗ عِنْدَ اَبِیْ حَنِيْفَةَ وَمُحَمَّدٍ لِاَنَّ الْاِتْمَامَ لَا يَنْفَكُّ عَنْ اِرْتِكَابِ الْحَرَامِ .

''اسی وجہ سے ہم نے کہا: ان اوقات میں اگر کوئی نفل میں شروع ہوا تو شروع کرنے کی وجہ سے اسے (قضا) لازم ہوگی، اتمام کے لازم ہونے کیوجہ سے حرام کا ارتکاب لازم نہیں آتا، اس لیے تحقیق اگر اس نے سورج بلند ہونے کی وجہ سے، غروب ہونے اور ڈھلنے کی وجہ سے نماز کا وقت ہونے تک صبر کیا تو بلا کراہت اس کا اتمام و پورا کرنا ممکن ہوگا، اسی سے عید کے دن کے روزے کا حکم جدا ہوا، کیونکہ اگر اسکو شروع کیا تو طرفینؒ کے نزدیک اس کا پورا کرنا لازم نہیں ہوگا، اس لیے کہ روزے کا پورا کرنا حرام کے ارتکاب سے جدا نہیں ہوسکتا''۔

توضیح: یہاں ایک تفریع اور ممنوعہ ایام کے روزوں اور مکروہ اوقات میں نماز کے درمیان تفریق مذکور ہے۔ ممنوعہ ایام میں روزے پر نہی اور مکروہ اوقات میں نماز پر نہی کے باوجود چونکہ اصل مشروعیت ہے، جیسا کہ بار بار ذکر ہوتی آرہی ہے، تو اگر کسی نے مکروہ وقت میں نفل کی نیت باندھ لی کیا حکم ہے تو طرفینؒ کا قول ہے کہ نہی وارد ہونے کی وجہ سے اب توڑ دے، بعد میں صحیح وقت میں قضا کرلے کہ نفل شروع کرنے سے پہلے تو نفل ہے، نیت کرلی تو پورا کرنا واجب، یہاں زیر بحث مسئلہ میں چونکہ مکروہ وقت میں شروع کی ہے تو ابھی توڑ دے بعد میں قضاء کرلے۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے عید کے دن روزہ رکھ لیا تو اس کا توڑنا واجب ہے، روزے کی قضا واجب نہیں،

وجہ فرق: طرفینؒ نے دونوں میں وجہ فرق یہ بیان کی ہے کہ دراصل مکروہ وقت میں شروع کی ہوئی نفل کا پورا کرنا بلا کراہت ممکن ہے، اس طرح جس نے نفل کی نیت باندھ لی وہ نماز لمبی کردے اور طویل قرأت پڑھتا رہے حتی کہ مکروہ وقت گزر جائے صحیح وقت میں پہنچ کر سلام کہے، تو دیکھیے بلا کراہت اتمام ہوا۔ روزے میں کراہت کے بغیر اتمام نہیں ہوسکتا، اس لیے کہ روزہ کا

وقت معیار ہے اور پورا دن ممنوع ہے۔اب نتیجہ آ گیا کہ مکروہ وقت میں نفل شروع کرنے سے اتمام سے حرام کا ارتکاب لازم نہیں آتا، اور روزے میں اتمام حرام کے ارتکاب سے جدا نہیں ہوسکتا، اس لیے دونوں میں فرق ہے یہ تفصیل طرفینؒ کے قول کے مطابق ہے کہ نفل کی قضا لازم ہوگی روزے کی قضا لازم نہ ہوگی۔قاضی ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ عید کے روز شروع کیا ہوا روزہ توڑنے کی صورت میں قضا لازم ہوگی، ان کی دلیل یہ ہے کہ روزے کو نماز پر قیاس کرتے ہیں، حالانکہ وجہ فرق مفصل گزر چکی ہے۔

وَمِنْ هٰذَا النَّوْعِ وَطْئُ الْحَائِضِ فَاِنَّ النَّهْيَ عَنْ قِرْبَانِهَا بِاعْتِبَارِ الْاَذٰى لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ قُلْ هُوَ اَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيْضِ وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ .وَلِهٰذَا قُلْنَا يَتَرَتَّبُ الْاَحْكَامُ عَلٰى هٰذَا الْوَطْئِ فَيَثْبُتُ بِهٖ اِحْصَانُ الْوَاطِئِ وَتَحِلُّ الْمَرْاَةُ لِلزَّوْجِ الْاَوَّلِ وَيَثْبُتُ بِهٖ حُكْمُ الْمَهْرِ وَالْعِدَّةِ وَالنَّفَقَةِ .وَلَوْ امْتَنَعَتْ عَنِ التَّمْكِيْنِ لِاَجْلِ الصَّدَاقِ كَانَتْ نَاشِزَةً عِنْدَهُمَا فَلَا يَسْتَحِقُّ النَّفَقَةَ .

وَحُرْمَةُ الْفِعْلِ لَا تَنَافِيْ تَرَتُّبَ الْاَحْكَامِ كَطَلَاقِ الْحَائِضِ وَالْوُضُوْءِ بِالْمِيَاهِ الْمَغْصُوْبَةِ وَالْاِصْطِيَادِ بِقَوْسٍ مَغْصُوْبَةٍ وَالذَّبْحِ بِسِكِّيْنٍ مَغْصُوْبَةٍ وَالصَّلٰوةِ فِي الْاَرْضِ الْمَغْصُوْبَةِ وَالْبَيْعِ فِيْ وَقْتِ النِّدَاءِ فَاِنَّهٗ يَتَرَتَّبُ الْحُكْمُ عَلٰى هٰذِهِ التَّصَرُّفَاتِ مَعَ اِشْتِمَالِهَا عَلَى الْحُرْمَةِ

”حیض والی عورت سے وطی کرنا اسی قسم سے ہے، اسکے قرب سے نہی تکلیف کی وجہ سے ہے، بوجہ اللہ تعالی کے فرمان کے ”وہ آپ سے دریافت کرتے ہیں حیض کے متعلق آپ کہہ دیجئے وہ گندگی ہے سو تم حیض میں بیویوں سے جدا رہو اور ان کر قریب (جماع کیلئے) مت ہو یہاں تک کہ وہ پاک ہوں“ اسی وجہ سے ہم نے کہا اس وطی پر احکام مرتب ہوتے ہیں، اس کی وجہ سے وطی کرنے والے کا محصن ہونا ثابت ہوگا، عورت پہلے شوہر کے لیے حلال ہوگی، مہر، عدت اور خرچہ کا حکم اسی سے ثابت ہوگا، اگر مہر کی وجہ سے شوہر کو قدرت دینے سے رکی تو ناشزہ ہوگی صاحبینؒ کے نزدیک، نتیجہ یہ ہوگا کہ (نشوز کی وجہ سے) خرچے کی حقدار نہ ہوگی“

فعل کا حرام ہونا حکم مرتب ہونے کے منافی نہیں، جیسے حائضہ کو طلاق دینا، چھینے ہوئے پانی سے وضو کرنا، چھینی ہوئی کمان سے شکار کرنا، چھینی ہوئی چھری سے ذبح کرنا، ناحق قبضہ کی ہوئی زمین میں نماز پڑھنا، اذان جمعہ کے وقت خرید وفروخت کرنا، باوجود ان کے حرام پر مشتمل ہونے کے ان تصرفات پر حکم مرتب ہوگا“۔

توضیح: اس عبارت میں قبیح لغیرہ کی ایک اور قسم کا ذکر ہے اشارۃً پہلے بھی ذکر ہو چکی ہے۔نہی کے حکم میں یہ بات بیان ہوئی ہے کہ افعال حسیہ سے، نہی، قبیح لعینہ کی دلیل ہے ”فلا یکون مشروعا اصلا“ وہ بالکلیہ جائز نہ ہوگی۔اس پر درج ذیل تفصیل وآیت سے سوال پیدا ہوتا ہے جو یہاں ذکر ہے۔

سوال: سورۃ البقرۃ کی آیت ۲۲۲ میں ہے'' **ولاتقربوھن حتی یطھرن** ۔۔۔تم حیض والی عورتوں کے قریب مت جاؤ یہاں تک کہ وہ پاک ہوں، وطی فعل حسی ہے، اس پر حالت حیض میں نہی وارد ہوئی ہے، پھر بھی حیض کے بعد جائز ہوتی ہے یہ تو ''فلا یکون مشروعا اصلا'' کے خلاف ہے؟

جواب: اس کا مفصل جواب اصول بزدوی کے حوالہ سے نہی کی بحث کے ابتدائی حصے میں موجود ہے، ملاحظہ ہو یہاں پر نہی سبب عارض ''اذی'' کہ وجہ سے ہے، اس کے دور ہونے کی صورت میں اجازت ہے، یہ بھی اصل کے اعتبار سے مشروع اور سبب عارض کی وجہ سے ممنوع ہے، بالکلیہ دائمی ممانعت نہیں۔

تفریع: حالت حیض میں وطی اصالۃً جائز ہے، عارضی طور پر''اذی'' کہ وجہ سے ممانعت ہوئی، جیسا کہ ممنوعہ ایام میں روزہ اور مکروہ اوقات میں نماز عارضی طور پر منع کر دیئے گئے۔لیکن ممانعت وقباحت کے باوجود کسی نے حالت حیض میں بیوی سے قربت کرلی تواس پر احکام مرتب ہوں گے۔

ا۔حالت حیض میں وطی کرنے والا محصن ہوگا۔

۲۔مطلّقہ مغلّظہ پہلے شوہر کے لیے حلال ہوجائے گی۔

۳۔پورا مہر لازم وثابت ہوگا۔

۴۔طلاق کی صورت میں عدت گذارنی ہوگی۔(حالانکہ قربت وخلوت صحیحہ سے پہلے فرصت واقع ہوجائے تو عدت نہیں ہوتی)

۵۔نان نفقہ شوہر پر لازم وثابت ہو چکا۔

۶۔حالت حیض میں قربت کے لیے قدرت دینے کے بعد بیوی مہر کی وجہ سے شوہر کو قدرت دینے سے رکی یعنی وطی سے روکے تو ناشزہ ہوگی اس کیوجہ سے نفقہ کی حقدار نہ رہے گی۔اس کی تفصیل یہ ہے کہ بیوی کو یہ حق حاصل ہے کہ مہر ادا کرنے تک شوہر کو قربت وانتفاع سے منع کر دے اور کہے کہ پہلے مہر لائیے ۔۔۔۔۔!لیکن ایک مرتبہ قدرت دینے سے یہ حق امتناع من الانتفاع ساقط ہوجاتا ہے، یعنی مہر ادا نہیں ہوا کہ ایک بار شوہر کو قربت وخلوت پر قدرت دیدی تو دوبارہ مہر کی وجہ سے نہیں روک سکتی، کیونکہ اصول ہے''الساقط لا یعود'' ساقط شدہ حق نہیں لوٹتا، گیا وقت پھر ہاتھ نہیں آتا، جب ایک مرتبہ قدرت دے دی تو اب حق ساقط ہو چکا۔چھٹی صورت میں جو ذکر ہے وہ اسی اصول کے مطابق ہے کہ ایک بار حالت حیض میں تمکنت وقدرت دینے کی وجہ سے اپنا حق امتناع ساقط کر چکی، اب نہیں روک سکتی، روکا تو نافرمان قرار پائے گی اور نشوز کی وجہ سے استحقاق نفقہ نہیں رہتا یہ صاحبینؒ کا قول ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نفقہ کی حقدار ہوگی۔

و حرمۃ الفعل......: یہاں سے ایک سوال کا جواب سمجھ لیں یا پیدا شدہ وہم کا تدارک۔

سوال: ترتب احکام کے حوالے سے جو چھ صورتیں مذکور ہوئیں ہیں یہ حالت حیض میں وطی کرنے سے ثابت ہوئی ہیں، حکم شرعی ایک نعمت ہے اور حالت حیض میں وطی حرام اور منہی عنہ ہے، تو حرام ومعصیت سے نعمت کیسے ثابت ہو سکتی ہے؟

جواب: مصنفؒ نے جواب میں بھی چھ مسلّم صورتیں ذکر کر کے ثابت کر دیا ہے کہ ''وحرمۃ الفعل لاتنافی ترتب الاحکام''فعل کی حرمت احکام مرتب ہونے کے منافی نہیں، چنانچہ ذیل کی مثالیں شاہد ہیں۔

ا۔حیض کی حالت میں طلاق دینا منع ہے،لیکن اگر کسی نے دیدی تو فرقت وعدت وغیرہ احکام ثابت ہوں گے۔

۲۔ پانی غصب کرنا حرام ہے لیکن غصب شدہ پانی سے وضو کرلیا تو طہارت کا حصول، صحت نماز، تلاوت، مس مصحف، طواف درست ہوں گے۔

۳۔مغصوبہ کمان (وبندوق) سے کیا ہوا شکار حلال ہوتا ہے۔

۴۔مغصوبہ چھری سے ذبح کرنے سے ذبیحہ حلال ہوتی ہے۔

۵۔غصب شدہ ناجائز قبضہ والی زمین میں نماز ہوجاتی ہے۔

٦۔ جمعہ کی اذان کے بعد خرید وفروخت کے ممنوع ہونے کے باوجود ملکیت وحق تصرّف حاصل ہو جاتا ہے۔ مذکورہ چھ امور حرام ہیں لیکن حرمت کے باجود حکم مرتب ہوجاتا ہے،اس لیے کسی کام کا حرام ہونا حکم مرتب ہونے کے منافی نہیں، حالت وطی سے احکام مرتب ہوں گے۔

وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْاَصْلِ قُلْنَا فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا ،اِنَّ الْفَاسِقَ مِنْ اَهْلِ الشَّهَادَةِ فَیَنْعَقِدُ النِّكَاحُ بِشَهَادَةِ الْفُسَّاقِ لِاَنَّ النَّهْیَ عَنْ قُبُوْلِ الشَّهَادَةِ بِدُوْنِ الشَّهَادَةِ مَحَالٌ وَاِنَّمَا لَمْ تُقْبَلْ شَهَادَتُهُمْ لِفَسَادٍ فِی الْاَدَاءِ لَا لِعَدَمِ الشَّهَادَةِ اَصْلًا .وَعَلٰی هٰذَا لَا یَجِبُ عَلَیْهِمِ اللِّعَانُ لِاَنَّ ذٰلِكَ اَدَاءُ الشَّهَادَةِ وَلَا اَدَاءَ مَعَ الْفِسْقِ.

> ''اسی بنیاد کے اعتبار سے اللہ تعالی کے فرمان کے بارے میں ہم نے کہا''تم ان کی گواہی ہمیشہ مت قبول کرو''بلا شبہ فاسق گواہی کا اہل ہے،سو فاسقوں کی گواہی سے نکاح منعقد ہوسکتا ہے،اس لیے کہ گواہی قبول کرنے کی ممانعت شہادت کی اہلیت کے بغیر محال ہے، ان کی گواہی ادا میں بگاڑ کی وجہ سے قبول نہیں کی جاتی نہ بالکل شہادت کی اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے،اسی بناپر توان پرلعان واجب نہیں ہوتا اس لیے کہ وہ لعان ادء شہادت ہے اورفسق کے ساتھ ادائیگی (قبول) نہیں''

توضیح: اس عبارت میں آخری تفریع کا ذکر ہے اس بنا پر کہ نہی دراصل بقاء مشروعیت پر دلالت کرتی ہے۔

مسئلہ: دومحدود فی القذف اگر کسی نکاح میں گواہ بن جائیں تو ان کی موجودگی اور گواہی سے نکاح درست ہوگا اور زوجین پر حقوق واحکام زوجیت کے لاگو ہوں گے۔ان دونوں کا گواہ بننا درست ہے۔

دلیل: رہی یہ بات کہ محدود فی القذف کے متعلق تو ارشاد ہے''ولاتقبلوا لھم شھادۃ ابدا''(النور۴) ان کی گواہی ہمیشہ مت قبول کرو، جب ان کی گواہی قبول نہیں تو پھران کی شہادت پر نکاح کیسے درست ہوگا؟

اس کی دلیل بیان کرنے کے لیے مصنفؒ نے یہ تفریع ذکر کی ہے کہ اصول ہے تصرفات شرعیہ سے نہی ذات کے اعتبار سے ان کے مشروع ہونے پر دلالت کرتی ہے، یہاں بھی قبولیت سے نہی دلالت کر رہی ہے ان کی اھلیت شہادت پر، کیونکہ اگر شہادت کے اہل ہی نہ ہوں تو پھر قبول شہادت سے نہی کا کیا فائدہ؟ جب اہل ہی نہیں تو قبول شہادت سے نہی محال ہے یہ تو ایسے ہے جیسے نابینا سے کہیں ''لاتبصر'' مت دیکھ، محدود فی القذف جب شہادت کا اہل ہی نہیں تو پھر قبولیت سے نہی کا کیا مطلب یا کیا حاجت؟ اس لیے کہنا ہوگا شہادت کا اہل ہے قبول نہ ہوگی، جب شہادت کا اہل ہے تو ان کی موجودگی اور گواہی میں نکاح درست ہوسکتا ہے۔

سوال: اس پر سوال یہ ہے کہ بقول شما محدود فی القذف گواہی کا اہل ہے تو پھر اس کی گواہی قبول کیوں نہیں کرتے، جب اہلیت ثابت ہے تو انکی گواہی قبول بھی تو ہونی چاہیے؟

جواب: انما لم تقبل شہادتہم۔۔ سے مصنفؒ نے اسی سوال کا جواب دیا ہے کہ ان کی گواہی قبول نہ کرنا عدم اہلیت کی وجہ سے نہیں بلکہ اہلیت تو ہے جیسے اوپر ثابت ہوا، ہاں اداء میں فساد بگاڑ کی وجہ سے ان کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی، اداء شہادت میں بگاڑ امکان وایہام کذب ہے ایک بار ان سے جھوٹ صادر ہوچکا ہے، جس کی وجہ سے تہمت کی حد جاری ہوئی تو اب اعتبار نہ رہا کہ آئندہ گواہی میں سچ بولیں گے، اس لیے اس فساد کی وجہ سے ان کی گواہی اہلیت کے باوجود قبول نہیں کی جاتی، اسی عدم قبولیت کی بناپر تو ان پر لعان واجب نہیں ہوتا، اس لیے کہ لعان بھی ایک قسم کی گواہی کی ادائیگی ہے، یہ گواہی دے نہیں سکتے تو ان پر لعان واجب نہیں ہے وجہ ظاہر ہے کہ لعان ادا شہادت ہے اور فسق کے ساتھ اداء شہادت نہیں، اب واضح ہوگیا کہ اہلیت کے باوجود احتمال کذب کے بگاڑ کی وجہ سے ان کی شہادت قبول نہیں کی جاتی واللہ اعلم،

تنبیہ: یادرہے مصنفؒ نے اصولی انداز استدلال سے ثابت کردیا ہے کی فاسق شاہدین کی موجودگی اور گواہی سے نکاح منعقد ہوجاتا ہے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ نکاح میں شاہدین رکھے ہی فاسق جائیں! کوشش تو یہی ہو کہ اس عقد صالح میں صالح گواہ ہوں، بوقت ضرورت اجازت ہوگی، آپ نے ملاحظہ کیا فقہاء واہل اصول کتنے دقیق النظر صاحب فکر تھے کہ فاسق کی شہادت سے انعقاد نکاح کا مسئلہ ثابت کرگئے ورنہ آج کل کتنے نکاح ناقص ہوتے صالح شاہدین کی عدم دستیابی سے۔

لعان کا معنی وطریقہ: لا یجب علیهم اللعان میں لعان کا لفظ آیا ہے اس کی تعریف وتفصیل تو قدوری اور تسہیل الضروری میں ہے، مختصر یہ کہ شوہر اگر بیوی پر زنا کی تہمت لگائے اور شہادت کا اہل ہو، عورت پاک دامن وپارسا ہو، اور عورت نے مطالبہ کیا کہ بیّنہ سے ثابت کرے یا اس پر حد قذف جاری کی جائے، پھر وہ ثابت نہ کرسکا تو قاضی کے سامنے مجلس قضا میں دونوں لعان کریں گے، اس کی صورت یہ ہے کہ پہلے شوہر چار بار قسم کھا کر یہ کہے گا کہ میں اپنی بات میں سچا ہوں، اس نے بدکاری کی ہے، پانچویں مرتبہ کہے اگر میں اس قول میں جھوٹا ہوں تو مجھ پر اللہ کی لعنت ہو۔ پھر چار بار عورت قسم کھا کر اس بات کو رد کرتے ہوئے کہے گی یہ اس قول میں جھوٹا ہے پانچویں مرتبہ کہے گی مجھ پر اللہ کا غضب ہو اگر یہ سچا ہو۔ لعان شوہر کے حق

میں حد قذف کے قائم مقام ہوتا ہے۔اور بیوی کے حق میں حد زناء کے قائم مقام ہوتا ہے۔اسی طرح لعان سے تہمت لگانے والا شوہر حد قذف بچ جاتا ہے اور تہمت زدہ بیوی حد زنا سے، پھر ان کے درمیان تفریق وجدائی ہو جاتی ہے، شوہر طلاق دیدے یا قاضی یہ کہہ کر تفریق کردے کہ میں نے تمہارے درمیان تفریق کردی۔لعان کی یہ صورت سورۃ النور کی آیت ۶، ۷، ۸، ۹ میں ہے۔

تمرینی سوالات: س: نہی کی تعریف، منہی عنہ کی اقسام اور ان کے احکام کیا ہیں؟

س: منہیات کے متعلق حضرات شوافع کا نظریہ کیا ہے؟

س: هذا بخلاف نکاح المشرکات الخ سے واردشدہ اشکال وجواب واضح کریں!

س: لهذا لو شرع فی النفل...... حتی یطهرن تک کی وضاحت کریں!

س: کیا فعل حرام پر کوئی حکم مرتب ہوسکتا ہے اگر ہوسکتا ہے تو چند مثالیں دیں!

س: الا یجب علیهم اللعان لان ذلک اداء الشهادة ولا اداء مع الفسق کی ترکیب کریں!

۱۷۔ فصل: فِیْ تَعْرِیْفِ طَرِیْقِ الْمُرَادِ بِالنُّصُوْصِ

سترہویں فصل نصوص سے مراد معلوم کرنے کے طریقے کی پہچان کے بیان میں ہے۔

اِعْلَمْ اَنَّ لِمَعْرِفَةِ الْمُرَادِ بِالنُّصُوْصِ طُرُقًا،مِنْهَااَنَّ اللَّفْظَ اِذَا كَانَ حَقِيْقَةً لِمَعْنًى وَمَجَازًا لِاٰخَرَ فَالْحَقِيْقَةُ اَوْلٰى، مِثَالُهُ مَا قَالَ عُلَمَاؤُنَا:اَلْبِنْتُ الْمَخْلُوْقَةُ مِنْ مَاءِ الزِّنَا يَحْرُمُ عَلَى الزَّانِيْ نِكَاحُهَا .وَقَالَ الشَّافِعِيُّ : يَحِلُّ .وَالصَّحِيْحُ مَا قُلْنَالِاَنَّهَا بِنْتُهٗ حَقِيْقَةً:فَتَدْخُلُ تَحْتَ قَوْلِهٖ تَعَالٰى:حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ .وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ الْاَحْكَامُ عَلَى الْمَذْهَبَيْنِ مِنْ حِلِّ الْوَطْئِ وَوُجُوْبِ الْمَهْرِ وَلُزُوْمِ النَّفَقَةِ وَجِرْيَانِ التَّوَارُثِ وَوِلَايَةِ الْمَنْعِ عَنِ الْخُرُوْجِ وَالْبُرُوْزِ

"جان لیجئے! بیشک نصوص (ودلائل) کی مراد پہچاننے کے لیے چند طریقے ہیں، ان میں سے پہلا لفظ جب ایک معنی کے لیے حقیقت اور دوسرے معنی کے لیے مجاز ہو تو حقیقت بہتر ہوگی، اس کی مثال وہ ہے علماء احناف نے کہا: زنا کے نطفے سے پیدا شدہ بیٹی زانی پر اس کا نکاح حرام ہے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں حلال ہے، درست وہی ہے جو ہم نے کہا، اس لیے کہ وہ در حقیقت اس کی بیٹی ہے، تو اللہ تعالی کے فرمان کے تحت حرمت میں داخل ہوگی "حرام کی گئیں تم پر تمہاری مائیں اور تمہاری بیٹیاں" اسی سے متفرع ہوں گے احکام دونوں مذہبوں کے مطابق وطی کا حلال ہونا، مہر واجب ہونا، نفقہ لازم ہونا، دونوں کے درمیان وراثت جاری ہونا، گھر سے نکلنے اور باہر آنے جانے پر روکنے کی ولایت حاصل ہونا"

توضیح: کتاب اللہ کی بحث کے پہلے حصے کے آخر میں مصنفؒ آخری فصل نصوص ودلائل کی مراد پہچاننے اور کمزور طرز استدلال

کے بیان میں لائے ہیں تاکہ معلوم ہو سکے کہ قرآن وحدیث میں واردشدہ دلائل ونصوص سے دلیل پکڑنا کس طرز سے قوی اور کس انداز سے ضعیف ہے، پہلے چار طرز استدلال ذکر کیے ہیں پھر سات تمسکات ضعیفہ اور آخر میں ایک سوال کا دفعیہ اسی پر کتاب کی پہلی مرکزی بحث تقسیمات اربعہ، امر ونہی مکمل ہو رہی ہے۔ اعلم سے بطور عنوان کے فرمادیا کہ دلائل ونصوص کی مراد پہچاننے کے لیے چند طریقے ہیں، یہاں چار مذکور ہیں، پھر پہلا طرز استدلال مع مثال اور تفریع ذکر کی ہے۔

پہلی طرز استدلال: مصنفؒ نے کہا لفظ کا ایک حقیقی معنی ہے اور ایک مجازی معنی ہے، تو حقیقی معنی پر عمل اولی بلکہ واجب ہوگا، یہ اسی صورت میں ہوگا جب مجاز متعارف نہ ہو، ورنہ مجاز متعارف کی صورت میں تو بالاتفاق مجاز پر عمل ہوتا ہے کما قرأنا فی فصل الحقیقۃ والمجاز''

مثال: لفظ ''بنت'' کا ایک حقیقی معنی ہے لغوی طور پر جس کے نطفے سے پیدا ہوئی، عرفی طور پر حقیقی معنی ہے جو ثابت النسب ہو، عرف ونسب میں اپنے باپ کی طرف منسوب ومعروف ہو کہ یہ فلاں کی بیٹی ہے، یہ دونوں ''بنت'' کے حقیقی معنی ہیں لغوی اور اصطلاحی طور پر۔ بنت کا مجازی معنی ہے پوتی، نواسی وان سفل، وہ بیٹی جو زنا کے نطفہ سے پیدا ہوئی ہو، کیا اس کا نکاح اس زانی سے درست ہے جس کی حرکت بد سے یہ پیدا ہوئی یا نہیں؟

احناف کا قول: ہمارے علماء احناف کہتے ہیں اس لڑکی کا نکاح درست نہیں کیونکہ حقیقۃ یہ اس کی بیٹی ہے، دلیل صاف آیت ہے ''حرمت علیکم امہاتکم وبناتکم'' (نساء ۲۲)

شوافع کا قول: امام شافعیؒ فرماتے ہیں اس سے نکاح درست ہے کیونکہ زانی سے تو نسب ثابت نہیں ہوتا اور ''بناتکم'' تو ثابت النسب کے لیے دلیل ہے، یہ ثابت النسب ہے نہیں تو تحریم میں داخل نہ ہوگی۔ جواب واضح ہے کہ حقیقی معنی اولی ہے، جب معلوم ہے اسی کے نطفہ سے ہے تو پھر نکاح کے جواز کی کوئی وجہ نہیں بلکہ تحریم کے تحت داخل ہے اور زانی سے اس کا نکاح درست نہیں۔

ثمرہ اختلاف ان مسائل متفرعہ میں ظاہر ہوگا، ہمارے نزدیک یہ احکام لاگو نہ ہوں گے امام شافعی کے نزدیک لاگو ہوں گے۔

۱۔ اگر زنا کے نطفہ سے پیدا شدہ بیٹی کا اسی زانی باپ سے نکاح کر دیا گیا تو ان کے نزدیک وطی حلال ہوگی ہمارے نزدیک نہیں۔

۲۔ ان کے نزدیک مہر واجب ہوگا، ہمارے نزدیک نہیں۔

۳۔ نان نفقہ ان کے نزدیک واجب ہوگا، ہمارے نزدیک نہیں۔

۴۔ زوجین کی حیثیت سے ان کے نزدیک ایک دوسرے کے وارث ہوں گے، ہمارے نزدیک نہیں۔

۵۔ منکوحہ ہونے کی وجہ سے ان کے نزدیک گھر سے نکلنے اور آنے جانے سے روکنے کا حق ہوگا، ہمارے نزدیک نہیں، صحت نکاح کی وجہ سے ان کے نزدیک یہ سب احکام لاگو ہوں گے، ہمارے نزدیک سرے سے نکاح ہی نہیں تو احکام کیا لاگو ہوں گے۔

وَمِنْهَا اَنَّ اَحَدَ الْمُحْتَمَلَيْنِ اِذَا اَوْجَبَ تَخْصِيْصًا فِي النَّصِّ دُوْنَ الْاٰخَرِ فَالْحَمْلُ عَلٰى مَا

يَسْتَلْزِمُ التَّخْصِيصَ اَوْلٰى . مِثَالُهٗ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى: "اَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ" فَالْمُلَامَسَةُ لَوْ حُمِلَتْ عَلَى الْوِقَاعِ كَانَ النَّصُّ مَعْمُوْلًا بِهٖ فِيْ جَمِيْعِ صُوَرِ وُجُوْدِهٖ . وَلَوْ حُمِلَتْ عَلَى الْمَسِّ بِالْيَدِ كَانَ النَّصُّ مَخْصُوْصًا بِهٖ فِيْ كَثِيْرٍ مِّنَ الصُّوَرِ فَاِنَّ مَسَّ الْمَحَارِمِ وَالطِّفْلَةِ الصَّغِيْرَةِ جِدًّا غَيْرُ نَاقِضٍ لِلْوُضُوْءِ فِيْ اَصَحِّ قَوْلَيِ الشَّافِعِيِّ . وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ الْاَحْكَامُ عَلَى الْمَذْهَبَيْنِ مِنْ إِبَاحَةِ الصَّلٰوةِ وَمَسِّ الْمُصْحَفِ وَدُخُوْلِ الْمَسْجِدِ وَصِحَّةِ الْإِمَامَةِ وَلُزُوْمِ التَّيَمُّمِ عِنْدَ عَدَمِ الْمَاءِ وَتَذَكُّرِ الْمَسِّ فِيْ اَثْنَاءِ الصَّلٰوةِ.

''ان میں سے دوسرا یہ ہے کہ دو احتمالوں میں سے جب ایک احتمال نص میں تخصیص ثابت کرے سوائے دوسرے کے تو اس پر محمول کرنا اولی ہے جو تخصیص کو مستلزم ہے، اس کی مثال اللہ تعالی کے فرمان ''اولا مستم النساء'' میں ہے، سوملامسہ کو اگر جماع پر محمول کریں تو نص تمام موجود صورتوں میں معمول بہ ہوگی، اور اگر ہاتھ سے چھونے پر محمول کریں تو بہت ساری صورتوں سے خاص ہوگی، اس لیے کہ محارم کو چھونا، بالکل چھوٹی بچی کو چھونا امام شافعیؒ کے دو اقوال میں سے صحیح تر قول کے مطابق ناقض وضو نہیں، دونوں مذہبوں کے مطابق اس سے احکام متفرع ہوں گے، نماز کا جائز ہونا، مصحف شریف کا چھونا، مسجد میں داخل ہونا، امامت صحیح ہونا، پانی نہ ہوتے ہوئے تیمّم لازم ہونا، نماز کے دوران چھونا یاد آنا''

توضیح: اس حصے میں نص کی مراد جاننے کا دوسرا طریقہ مذکور ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک لفظ کے معنی میں دو احتمال ہوں تو اس احتمال کو لینا اس پر محمول کرنا اولی ہے جس میں تخصیص ہو، بلکہ حکم یکساں رہے، اس کی مثال سورۃ النساء کی آیت ۴۳ کا یہ جملہ ہے'' اولا مستم النساء ''لامستم ملامسۃ باب مفاعلہ سے ماضی معروف کا صیغہ ہے، اس کا معنی چھونا ہے، اس لمس وچھونے میں دو احتمال ہیں۔ ۱: جماع یہ لمس کامل ہے ۲: ہاتھ سے چھونا۔ احنافؒ مذکورہ اصول کے مطابق پہلے احتمال کو لیتے ہیں کہ اس میں تخصیص نہیں بلکہ جماع بہرصورت طہارت صغریٰ کبریٰ دونوں کے لیے ناقض ہے۔ امام شافعیؒ دوسرا احتمال مس بالید مراد لیتے ہیں کہ مس مرأۃ یعنی عورت کو چھونا ناقض وضو ہے، لیکن جب شوافع سے دریافت کیا جاتا ہے کیا محارم کے چھونے سے وضوٹوٹ جاتا ہے، بالکل چھوٹی بچی کے چھونے سے وضوٹوٹ جاتا ہے؟ تو ان کے صحیح تر قول کے مطابق جواب ملتا ہے نہیں، ان دو کے چھونے سے نہیں ٹوٹتا دیگر کے چھونے سے وضوٹوٹ جاتا ہے۔ تو ہم کہتے ہیں وہ احتمال اختیار کریں جس میں تخصیص نہ ہو اور وہ جماع ہے۔

مسائل متفرعہ: اس اختلاف کی بنا پر دونوں مذہبوں کے مطابق چند احکام متفرع ہوتے ہیں۔

۱۔ عورت کو چھونے کے بعد ان کے نزدیک وضوٹوٹنے کی وجہ سے نماز جائز نہیں، ہمارے نزدیک جائز ہے۔

۲۔ مصحف شریف چھونا ان کے نزدیک جائز نہیں، ہمارے نزدیک جائز ہے۔

۳۔ مسجد میں داخل ہونا ان کے نزدیک منع ہے، ہمارے نزدیک باوضو ہونے کی وجہ سے جائز ہے۔
۴۔ مس مرأۃ کے بعد وضو جدید کے بغیر ان کے نزدیک امامت درست نہیں، ہمارے نزدیک درست ہے۔
۵۔ پانی کی عدم دستیابی کی صورت میں ان کے نزدیک تیمم لازم ہے کہ وضو نہ رہا، ہمارے نزدیک تیمّم لازم نہیں۔
۶۔ نماز کے دوران یاد آیا عورت کو چھوا تھا ان کے نزدیک نماز ختم، ہمارے نزدیک پوری کرے درست ہے۔

وَمِنْهَا اَنَّ النَّصَّ إِذَا قُرِئَ بِقِرَائَتَيْنِ اَوْ رُوِيَ بِرِوَايَتَيْنِ كَانَ الْعَمَلُ بِهٖ عَلٰى وَجْهٍ يَكُوْنُ عَمَلًا بِالْوَجْهَيْنِ اَوْلٰى .مِثَالُهٗ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاَرْجُلَكُمْ قُرِئَ بِالنَّصَبِ عَطْفًا عَلَى الْمَغْسُوْلِ وَبِالْخَفْضِ عَطْفًا عَلَى الْمَمْسُوْحِ .فَحُمِلَتْ قِرَائَةُ الْخَفْضِ عَلٰى حَالَةِ التَّخَفُّفِ وَقِرَائَةُ النَّصَبِ عَلٰى حَالَةِ عَدَمِ التَّخَفُّفِ وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰى قَالَ الْبَعْضُ جَوَازُ الْمَسْحِ ثَبَتَ بِالْكِتَابِ

''ان میں سے نص کی مراد کو جاننے کا تیسرا طریقہ یہ ہے کہ جب ایک آیت دو قرأتوں سے یا ایک روایت دو روایتوں اور الفاظ سے پڑھی جائے تو اس پر عمل اس طریقے سے ہو کہ دونوں وجوہات پر عمل ہو اولی ہے، اس کی مثال اللہ تعالی کا فرمان ''وارجلکم'' ہے مغسول (ایدکم) پر عطف کے مطابق منصوب پڑھا گیا ہے اور ممسوح (رؤسکم) پر عطف کے مطابق مجرور پڑھا گیا ہے، زیر والی قرأت کو موزوں کی حالت پر محمول کیا گیا ہے، اور زبر والی قرأت کو موزے نہ ہونیکی حالت پر محمول کیا گیا ہے اسی معنی کے اعتبار سے بعض نے کہا موزوں پر مسح کا جواز کتاب اللہ سے ثابت ہے''

توضیح: عبارت کے اس حصے میں نصوص کی مراد جاننے کا تیسرا اصول وطریقہ مذکور ہے، قرآن کریم اور حدیث پاک میں یہ کثرت سے موجود اور وارد ہے کہ ایک کلمے، آیت اور روایت میں کئی قرأتیں اور روایتیں ہوتی ہیں، جو قرآن وحدیث پڑھنے وسننے والوں پر مخفی نہیں، صاحب اصول الشاشی کہتے ہیں: جب کسی آیت میں دو قرأتیں ہوں یا حدیث پاک میں دو روایتیں ہوں تو دونوں پر عمل اولی ہے، پہلی مثال: سورۃ المائدۃ کی آیت میں ہے جو آیت وضو سے ملقب ہے کہ اس میں وضو کے چاروں فرض مذکور ہیں، اس میں لفظ ''ارجلکم'' میں دو قرأتیں ہیں ا: امام نافعؒ کی قرأت میں لام پر نصب پڑھتے ہیں اس وقت ''اغسلوا'' کے معمول ایدکم پر عطف ہے اور پاؤں کا وظیفہ دھونا ثابت ہوتا ہے مفہوم ہے مغسول پر عطف کی قرأت کا، ۲۔ امام ابن کثیر کی قرأت میں لام کے نیچے جر پڑھتے ہیں، اس وقت ''امسحوا'' کے معمول ''رؤسکم، مجرور قریبی پر عطف ہے اور پاؤں کا وظیفہ مسح ثابت ہوتا ہے۔ ممسوح پر عطف والی قرأت کا حاصل یہ ہے۔

تطبیق: مذکورہ اصول کے مطابق دونوں قرأتوں پر عمل کی ترتیب اور تطبیق یہ ہے کہ دیکھیے لفظ ''ارجلکم'' ہیں دو قرأتیں ہیں، اور عضو ارجُل کی بھی دو حالتیں ہیں ایک بغیر موزوں کے جیسا کہ عموما آدمی رہتا ہے، دوسری موزوں والی کہ عموما سردیوں میں پاؤں کے تحفظ کی لیے چمڑے کے موزے پہنے جاتے ہیں، ہم دونوں قرأتوں پر عمل کرتے ہوئے دونوں حالتوں کا حکم

لیتے ہیں، مجرور ممسوح والی قرأت محمول ہو موزوں والی حالت پر، جب موزے پہنے ہوں تو وظیفہ مسح ہے، منصوب ومغسول پر عطف والی قرأت محمول ہے موزوں کے بغیر والی حالت پر کہ ان کا وظیفہ دھونا ہے۔

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهُ تَعَالٰى: "حَتّٰى يَطْهُرْنَ" قُرِئَ بِالتَّشْدِيْدِ وَالتَّخْفِيْفِ. فَيُعْمَلُ بِقِرَاءَةِ التَّخْفِيْفِ فِيْمَا إِذَا كَانَ أَيَّامُهَا عَشَرَةً. وَبِقِرَاءَةِ التَّشْدِيْدِ فِيْمَا إِذَا كَانَ أَيَّامُهَا دُوْنَ الْعَشَرَةِ وَعَلٰى هٰذَا قَالَ أَصْحَابُنَا: إِذَا انْقَطَعَ دَمُ الْحَيْضِ لِأَقَلَّ مِنْ عَشَرَةِ أَيَّامٍ لَمْ يَجُزْ وَطْئُ الْحَائِضِ حَتّٰى تَغْتَسِلَ لِأَنَّ كَمَالَ الطَّهَارَةِ يَثْبُتُ بِالْإِغْتِسَالِ، وَلَوِ انْقَطَعَ دَمُهَا لِعَشَرَةِ أَيَّامٍ جَازَ وَطْئُهَا قَبْلَ الْغُسْلِ لِأَنَّ مُطْلَقَ الطَّهَارَةِ ثَبَتَ بِانْقِطَاعِ الدَّمِ. وَلِهٰذَا قُلْنَا: إِذَا انْقَطَعَ دَمُ الْحَيْضِ لِعَشَرَةِ أَيَّامٍ فِيْ آخِرِ وَقْتِ الصَّلٰوةِ تَلْزَمُهَا فَرِيْضَةُ الْوَقْتِ وَإِنْ لَمْ يَبْقَ مِنَ الْوَقْتِ مِقْدَارُ مَا تَغْتَسِلُ فِيْهِ. وَلَوِ انْقَطَعَ دَمُهَا لِأَقَلَّ مِنْ عَشَرَةِ أَيَّامٍ فِيْ آخِرِ وَقْتِ الصَّلٰوةِ إِنْ بَقِيَ مِنَ الْوَقْتِ مِقْدَارُ مَا تَغْتَسِلُ فِيْهِ وَتَحْرُمُ لِلصَّلٰوةِ لَزِمَتْهَا الْفَرِيْضَةُ وَإِلَّا فَلَا.

> ''اسی طرح اللہ تعالی کا ارشاد ''حتی یطّھرن'' طا اور ہا کی تشدید وتخفیف دو قرأتوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے سو تخفیف والی قرأت پر عمل کیا جائے گا، اس صورت میں جب حیض پورے دس ایام رہا ہو، اور تشدید والی قرأت پر عمل کیا جائے گا جب حیض دس دن سے کم رہا ہو، اسی بنا پر ہمارے اصحاب نے کہا: جب حیض کا خون دس دنوں سے کم پر ختم ہو تو حیض (سے فارغ ہونے) والی عورت سے وطی جائز نہیں یہاں تک کہ وہ نہائے، اس لیے کہ مکمل طہارت و صفائی نہانے دھونے سے حاصل ہوتی ہے، اور اگر اسکے حیض کا خون پورے دس دنوں پر ختم ہو تو نہانے سے پہلے اس سے وطی جائز ہے، اس لیے خون ختم ہونے سے مطلق پاکی حاصل ہو چکی، اسی وجہ سے تو ہم نے کہا: جب حیض کا خون دس دنوں پر منقطع ہو کسی نماز کے آخر وقت میں اس عورت کو وقت کی فرض نماز لازم ہوگی اگر چہ اتنا وقت باقی نہ ہو جتنے میں وہ نہا سکے، اور اگر اس کا خون دس دنوں سے کم پر ختم ہوا کسی نماز کے آخر وقت میں اگر اتنا وقت باقی ہے جس میں وہ نہا سکے اور نماز کی تکبیر تحریمہ کہہ لے تو اسے فرض نماز لازم ہوگی ورنہ نہیں، یعنی اگر اتنا وقت نہ مل سکے تو وہ نماز اس پر فرض ولازم نہ ہوگی''

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے تیسرے طریقے کی دوسری مثال بیان کی ہے، حیض وحالت حیض کے متعلق کے دریافت کردہ سوال میں بجائے لسان نبوی ﷺ کے اپنے ارشاد میں ہی جواب وتفصیل مرحمت فرمائی، سورۃ البقرۃ کی آیت میں ہے ''حتی یطھرن'' اس میں دو قرأتیں ہیں، ۱۔ طا اور ھا دونوں مشدد پڑھیں، اس صورت میں یہ باب افتعال یا تفعّل سے ادغام کردہ مضارع معروف کا صیغہ ہے، ۲: بلا تشدید تخفیف کے ساتھ اس قرأت میں باب کرم سے اپنے اصل پر مضارع معروف کا صیغہ ہے۔ اس میں دو قرأتیں ہیں حیض سے فارغ ہونے والی عورت کی بھی دو قسمیں، حالتیں ہیں ۱۔ حیض کا خون پورے دس

دنوں پر ختم ہوا، ۲: دم حیض دس یوم سے کم (چھ، سات، نو) پر ختم ہوا۔ تخفیف والی قرأت میں طہارت میں مبالغہ نہیں ہے یعنی انقطاع دم سے طہارت حاصل ہوگئی، لیکن نہانا دھونا نہیں ہوا، تشدید والی قراءت میں مبالغہ فی الطہارت ہے کہ دم حیض منقطع ہونے کیساتھ نہا دھوکر پاک ہولے، ظاہر ہے دو قرأتیں ہیں، دو حالتیں ہیں، چونکہ دونوں پر عمل اولیٰ ہے، اس لیے تخفیف والی قرأت کا حکم محمول کریں گے پہلی صورت پر، اس طرح کہ دس یوم پر دم حیض منقطع ہوا تو غسل سے پہلے اس سے ہمبستری درست ہے اور ایسے وقت میں خون ختم ہوا کہ نماز کا آخری وقت ہے، یعنی نماز کا وقت نکلنے اور ختم ہونے میں کم وقت ہے، جس میں نہا دھو سکے تب بھی یہ نماز فرض و لازم ہوگی، نہا دھوکر اسے پڑھے گی، کیونکہ انقطاع دم سے نفس طہارت حاصل ہوگئی اور تخفیف والی قرأت کا یہی حاصل ہے، حفص کی روایت اور اکثر قراء کی یہی قرأت ہے۔ اگر دس ایام سے کم پر دم حیض منقطع ہوا تو تشدید والی قرأت کے مطابق مبالغہ فی الطہارت پر عمل ہوگا، اس طرح کے حیض ختم ہونے کے بعد غسل سے پہلے ہمبستری درست نہیں اور نماز کا اتنا وقت ہو کہ نہا دھوکر تکبیر تحریمہ کہہ لے، اتنا وقت مل گیا تو نماز لازم ورنہ نہیں۔ حمزہ و کسائی کی یہ قراءت ہے۔

مذکورہ اصول علامہ آلوسیؒ نے ذکر کیا:

" و من القواعد الا صولية اَنّ القراء تين المتواترتين اذا تعارضتا فی آیةواحدة فلهما حكم آيتين ، فلا بد لنا ان نسعى و نجتهد فی تطبیقهما اوّلامهما أمكن ، لان الاصل فی الدلائل الاعمال دون الاهمال كما تقرر عند اهل الاصول "(روح المعانی ۳؛ ۴۷ جز ۲)

''اصولی قواعد میں سے ہے کہ دو متواتر قرأتیں جب ایک آیت میں متعارض ہوں تو ان کا دو آیتوں والا حکم ہوتا ہے، سو ہمارے لئے ضروری ہے کہ پہلے جہاں تک ممکن ہو ان کے درمیان تطبیق کی جدو جہد و کوشش کریں، اس لیے کہ دلائل میں اصل عمل ہے نہ کہ مہمل چھوڑنا جیسا کہ اپنے مقام پر اصول فقہ میں طے شدہ ہے''

تمسكات ضعيفه سبعه

ثُمَّ نَذْكُرُ طُرُقًا مِنَ التَّمَسُّكَاتِ الضَّعِيفَةِ لِيَكُوْنَ ذٰلِكَ تَنْبِيْهًا عَلٰى مَوْضِعِ الْخَلَلِ فِيْ هٰذَا النَّوْعِ، مِنْهَا اَنَّ التَّمَسُّكَ بِمَا رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ اَنَّهُ قَاءَ فَلَمْ يَتَوَضَّأْ لِاِثْبَاتِ اَنَّ الْقَيْءَ غَيْرُ نَاقِضٍ ضَعِيْفٌ لِاَنَّ الْاَثَرَ يَدُلُّ عَلٰى اَنَّ الْقَيْءَ لَا يُوْجِبُ الْوُضُوْءَ فِي الْحَالِ وَلَا خِلَافَ فِيْهِ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ كَوْنِهٖ نَاقِضًا

''پھر ہم چند کمزور استدلالات ذکر کرتے ہیں تاکہ یہ اس قسم میں نقص وخلل والی جگہوں پر نشاندہی و تنبیہ ہو جائے پہلا ان میں سے استدلال کرنا ہے'' اس روایت سے جو نبی ﷺ سے مروی ہے کہ آپ کو قے ہوئی پھر آپ نے وضو نہیں کیا'' اس کے ثابت کرنے کے لیے کہ قے ناقض وضو نہیں، یہ استدلال ضعیف ہے، اس لئے کہ حدیث

پاک دلالت کرتی ہے اس پر کہ قے فی الحال وضو واجب نہیں کرتی اسمیں تو اختلاف ہی نہیں، اختلاف تو اس کے ناقض وضو ہونے میں ہے'' (جس کا اسمیں ذکر تک نہیں)

توضیح: مصنفؒ دوسرے بحث کمزور طرز استدلال کی چند مثالیں ذکر کررہے ہیں، جن سے مقصود یہ ہے استدلال پر ملال کی بجائے باکمال ہو''یا ایھا الذین امنوا ان تنصروا اللہ ینصر کم'' (محمد، ۷) اے ایمان والو اگر تم اللہ کے دین کی مدد کروگے تو وہ تمہاری مدد فرمائیں گے'' سے مشرکین کا استمداد بالغیر پر دلیل پکڑنا نری جہالت ہے، اسی طرح یہ کہہ کر عوام کو بیوقوف بنانا'' جب ایک گولی قبض کشا ہوسکتی ہے تو''علی مشکل کشا کیوں نہیں ہوسکتے؟'' کھلی ضلالت ہے۔ ترتیب وار ساتوں مثالوں کی مقدور بھر وضاحت پیش خدمت ہے۔

پہلی مثال: زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ قے ناقض وضو ہے یا ناقض وضو نہیں؟ حنفیہؒ کا مسلک وموقف یہ ہے کہ قے ناقض وضو ہے (قدوری اور تسہیل الضروری کے آغاز میں ہم پڑھ چکے ہیں قلیل کثیر، متلی واحد متعددہ، مجلس ایک اور مختلفہ کی تفصیل ہے) امام شافعی فرماتے ہیں کہ قے ناقض وضو نہیں ہے۔

دلیل: نصب الرایہ ا، ۳۷ میں وارد شدہ حدیث''انہ صلی اللہ علیہ وسلم قاء فلم یتوضأ'' سے استدلال کیا ہے کہ دیکھئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو قے ہوئی پھر بھی وضو نہ فرمایا، تو ثابت ہوا قے وضو کو توڑنے والی نہیں۔

جواب: بطرز مصنف اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال کمزور بلکہ بے زور ہے، مسئلہ ہے کہ ناقض وضو ہے یا نہیں، اس میں ہے قے ہوئی وضو نہیں کیا، تو اس میں فی الحال بروقت وضو کرنے کی نفی ہے، ناقض وضو نہ ہونے کا تو ذکر تک نہیں، فی الحال وضو نہ کیا اس میں تو اختلاف ہی نہیں، اختلاف تو اس میں ہے کہ کیا قے ناقض وضو ہے یا نہیں، اس کا تو ذکر تک نہیں اس لیے استدلال کمزور ہے۔

ناقض وضو ہونے کی صریح دلیل: قے کے ناقض وضو ہونے پر قولی فعلی دونوں قسم کے دلائل کتب احادیث میں موجود ہیں فعلی دلیل ترمذی میں ا، ۲۵ میں حضرت ابو درداء رضی اللہ عنہ سے مروی ہے''ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قاء فتوضأ'' آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو قے ہوئی پھر وضو کیا'' قولی دلیل ابن ماجہ ۸۵ باب ما جاء فی بناء الصلوۃ میں سیدۃ عائشہ رضی اللہ عنہا سے مرفوعا مروی ہے'' قالت قال رسول اللہ ﷺ من اصابہ قیئ او رعاف او قلس او مذی فلینصرف فلیتوضأ ثم لیبن علی صلوتہ وھو فی ذلک لا یتکلم'' کہتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جسے قے آئے یا نکسیر پھوٹے یا خون بہے، یا مذی تو پھر جائے، وضو کرے پھر اپنے نماز کی بنا کرے، اسی دوران بات نہ کرے اس لیے کہ قے ناقض وضو ہے۔

وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ لِاِثْبَاتِ فَسَادِ الْمَاءِ بِمَوْتِ الذُّبَابِ ضَعِيْفٌ لِاَنَّ النَّصَّ يُثْبِتُ حُرْمَةَ الْمَيْتَةِ وَلَا خِلَافَ فِيْهِ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ فَسَادِ الْمَاءِ

''اسی طرح دلیل پکڑنا اللہ تعالیٰ کے فرمان''تم پر حرام کیا گیا''مردار'' سے پانی کے بگاڑ کو ثابت کرنے کے لیے

مکھی مرنے سے کمزور ہے، اس لئے کہ دلیل نے مردار کی حرمت کو ثابت کیا ہے اس میں کوئی اختلاف نہیں اختلاف تو پانی کے ناپاک ہونے میں ہے''

توضیح: قرآن پاک میں متعدد جگہ مردار کی حرمت کا ذکر ہے، زیر بحث مسئلہ کی دلیل ''حرمت علیکم المیتۃ'' اس سے استدلال کرتے ہوئے بعض شوافع کا قول ہے کہ ''اگر مکھی پانی میں گر کر مرجائے تو پانی فاسد و ناپاک ہو جاتا ہے۔ کیونکہ مرنے والی مکھی مردار ہے، اور مردار پانی میں گرے تو پانی ناپاک ہو جاتا ہے۔

جواب: مصنفؒ نے جواب دیا کہ یہ تمسک کمزور ہے، اس لئے کہ آیت کریمہ میں مردار کی حرمت کا ثبوت ہے، مردار کے حرام ہونے میں تو کسی کا اختلاف نہیں، اختلاف تو اس میں ہے کہ وہ مکھی گرنے سے پانی ناپاک ہوتا ہے یا نہیں؟ اس کا اس دلیل میں کوئی ذکر نہیں۔ دیگر مرداروں سے وجہ فرق یہ ہے کہ مکھی میں دم سائل بہنے والا خون نہیں اس لیے اس سے پانی ناپاک نہیں ہوتا۔

وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: حُتِّيهِ ثُمَّ اقْرُصِيهِ ثُمَّ اغْسِلِيهِ بِالْمَاءِ لِاِثْبَاتِ اَنَّ الْخَلَّ لَا يُزِيلُ النَّجَسَ ضَعِيفٌ لِاَنَّ الْخَبَرَ يَقْتَضِيْ وُجُوبَ غَسْلِ الدَّمِ بِالْمَاءِ فَيَتَقَيَّدُ بِحَالِ وُجُودِ الدَّمِ عَلَى الْمَحَلِّ وَلَا خِلَافَ فِيهِ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ طَهَارَةِ الْمَحَلِّ بَعْدَ زَوَالِ الدَّمِ بِالْخَلِّ

''اسی طرح دلیل پکڑنا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان ''اسے لکڑی وغیرہ سے رگڑو پھر ناخن سے کھرچو پھر اسے پانی سے دھودو'' سے اس کے ثابت کرنے کے لیے کہ سرکہ نجاست کو زائل نہیں کرتا کمزور ہے'' اس لیے کہ حدیث پانی سے خون دھونے کے وجوب کا تقاضا کرتی ہے سو یہ مقید ہے محل پر خون کے موجود ہوتے وقت، اس میں کوئی اختلاف نہیں، اختلاف تو سرکہ کے ذریعے خون زائل کرنے کے بعد جگہ کی طہارت میں ہے''

توضیح: سیدہ اسماء اخت عائشہ رضی اللہ تعالی عنہما نے آنحضرت ﷺ سے دریافت کیا کہ میں خون کس طرح پاک کروں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا ''حتیہ ثم اقرصیہ ثم اغسلیہ بالماء'' (ابوداؤد' ترمذی) اسے رگڑو پھر کھرچو پھر اسے دھوڈالو! یہ تو پس منظر ہے حدیث پاک کا شان ورود سے بھی تعبیر کر سکتے ہیں، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ کپڑے وغیرہ پر خون لگ جائے تو اسے پانی وغیرہ سے دھونا اور پاک کرنا ضروری ہے، مزیل نجاست کوئی دوسری چیز سے پاک نہیں ہوگا، مثلاً: سرکہ اگر کسی نے اس سے خون کو زائل کر دیا تو پاک نہ ہوگا، پانی سے دھونا واجب ہے کسی دوسری چیز سے زائل کرنا ترک حدیث کو لازم کرتا ہے

جواب: مصنفؒ کہتے ہیں یہ کمزور استدلال ہے، حدیث پاک کا مقتضی تو یہ ہے کہ جب خون لگا ہوا ہے تو اسے پانی سے پاک کرو اس میں تو اختلاف ہی نہیں کہ خون پانی سے پاک کیا جاتا ہے۔ اختلاف تو اس میں ہے کہ جب کسی جگہ سے خون سرکہ کے ذریعے زائل و صاف کر دیا گیا تو وہ محل و جگہ اور کپڑا وغیرہ پاک ہے یا نہیں؟ ظاہر ہے جہاں سے خون زائل کر دیا گیا اس کے

متعلق مذکورہ حدیث پاک میں کوئی ذکر نہیں، بلکہ جس طرح پانی سیال وزائل کرنے والا ہے اسی طرح سرکہ بھی سیال وزائل کرنے والا ہے۔

وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِيْ اَرْبَعِيْنَ شَاةً شَاةٌ لِاِثْبَاتِ عَدَمِ جَوَازِ دَفْعِ الْقِيْمَةِ ضَعِيْفٌ لِاَنَّهٗ يَقْتَضِيْ وُجُوْبَ الشَّاةِ وَلَا خِلَافَ فِيْهِ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ سُقُوْطِ الْوَاجِبِ بِاَدَاءِ الْقِيْمَةِ.

''اور اسی طرح تمسک کرنا آپ ﷺ کے فرمان ''چالیس بکریوں میں ایک بکری (زکوۃ) ہے'' سے قیمت سپرد کرنے کے عدم جواز کے ثبوت کے لیے کمزور ہے، اس لیے کہ حدیث پاک بکری واجب ہونے کا تقاضا کرتی ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں، اختلاف تو قیمت ادا کرنے سے واجب کے ساقط ہونے میں ہے''

توضیح: حضور اکرم ﷺ نے بکریوں کی زکوۃ کے متعلق فرمایا ''فی اربعین شاۃ شاۃ'' (ابوداؤد ا، ۲۲۷۔ نسائی ا، ۳۴۰) چالیس بکریوں میں ایک بکری واجب ہے، حدیث پاک کا حاصل یہ ہے کہ چالیس بکریاں کسی کے پاس ہوں حولان حول اور دیگر شرائط موجود ہوں تو ایک بکری زکوۃ میں دینا ضروری ہے، انتالیس یا اس سے کم ہوں پھر زکوۃ نہیں ہے۔ اس حدیث کے ظاہر سے امام شافعیؒ نے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ چالیس بکریوں میں زکوٰۃ ایک بکری دینا ضروری ہے، اس لیے کہ ''شاۃ'' کا لفظ صاف موجود ہے، اگر بکری کی بجائے قیمت دینا چاہیں تو یہ درست نہیں اور زکوٰۃ ادا نہ ہوگی، جب شارع علیہ السلام نے ''شاۃ'' فرما کر صریح لفظ سے مستحقین کا حق ذکر کر دیا اور بکری سے ان کا حق متعلق ہوا، اب اسے اپنی طرف سے تبدیل کرنا اور قیمت دینا درست نہیں۔

جواب: مصنفؒ نے جواب دیا ہے کہ چالیس بکریوں میں ایک بکری کے وجوب کا ذکر وثبوت ہے، کہ چالیس بکریوں میں ایک واجب ہے اس میں تو اختلاف ہی نہیں۔ دوسری بات کہ قیمت دینا درست ہے یا نہیں، اس میں حدیث ساکت ہے کیونکہ یہ الفاظ تو ہیں ہی نہیں کہ تم قیمت دے سکتے ہو یا قیمت نہیں دے سکتے ''ہم دیکھتے ہیں کہ زیور میں زکوۃ دینے کے لیے زیور یا اس کا ٹکڑا کاٹ کر دینا درست نہیں، بلکہ قیمت سے ادائیگی کریں گے تو ہو جاتی ہے، اسی طرح بکری کی قیمت دینا بھی بجا و درست ہے، پھر یہ بھی دیکھئے کہ مقصود ضرورت مند کی حاجت کو پورا کرنا ہے، وہ قیمت سے بطریق اولی پوری ہوتی ہے اسے کپڑا چاہیے، آٹا چاہیے، علاج معالجہ وغیرہ تو قیمت اولی وانفع ہے (نیز یہ بھی کہ عند الشوافع فریضہ زکوۃ سے سبکدوشی مصارف ثمانیہ کو دینے سے ہوتی ہے، کسی ایک مصرف ومستحق کو دینے سے ان کے نزدیک زکوۃ ادا نہیں ہوتی، تو خود ہی غور فرمالیں بلا حرج بکری کیسے آٹھ جگہ تقسیم کریں گے اس کے برعکس قیمت کی تقسیم تو سہل ہے)

وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى: ''وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ'' لِاِثْبَاتِ وُجُوْبِ الْعُمْرَةِ اِبْتِدَاءً ضَعِيْفٌ لِاَنَّ النَّصَّ يَقْتَضِيْ وُجُوْبَ الْاِتْمَامِ وَذٰلِكَ اِنَّمَا يَكُوْنُ بَعْدَ الشُّرُوْعِ وَلَا

خِلَافَ فِيهِ وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِي وُجُوبِهَا ابْتِدَاءً.

''اسی طرح اللہ تعالیٰ کے ارشاد ''اللہ کے لیے تم پورا کرو حج اور عمرہ کو'' سے ابتداءً عمرے کا وجوب ثابت کرنے کے لیے استدلال کرنا کمزور ہے، اس لیے کہ نص تقاضا کررہی ہے پورا کرنے کے وجوب کا اور پورا کرنا تو عمل شروع ہونے کے بعد ہوتا ہے، ولا خلاف فیہ، اس میں تو اختلاف نہیں، اختلاف تو ابتداء وجوب میں ہے''

توضیح: سورۃ البقرۃ کی آیت ۱۹۶ میں ہے ''واتموا الحج والعمرۃ للہ'' اللہ تعالیٰ کے لیے تم حج وعمرہ پورا کرو۔ اب زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ حج اور عمرہ کا حکم کیا ہے؟ احناف کے نزدیک صاحب استطاعت پر عمر میں ایک بار حج فرض ہے، صاحب یسر وسہولت پر عمر بھر میں ایک بار عمرہ سنت مؤکدہ ہے، ایک سے زائد وبار بار حج وعمرۃ کرنا باعث برکت ومغفرت اور سبب شفاعت ونجات ہیں۔

فرضیت حج کی دلیل: '' ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا '' (آل عمران ۹۷) ہے، اور عمرہ کے لیے احادیث مبارکہ۔ والتفصیل فی تبیان الحج ۱۵، ۴۲

امام شافعیؒ فرماتے ہیں: عمرہ واجب ہے، دلیل متن میں مذکور آیت ہے اتموا امر کا صیغہ ہے امر وجوب کے لیے آتا ہے، اس لیے عمرہ واجب ہے، حج وعمرہ دونوں معطوف مل کر اتموا کا معمول ہیں ابتداء حج واجب تو عمرہ بھی واجب ہے۔

جواب: صاحب اصول الشاشی کہتے ہیں: یہ تمسک کمزور ہے، اس لیے کہ آیت کریمہ میں اتمام کا حکم ہے، جب تم حج وعمرہ شروع کرلو تو پورا کرنا واجب وضروری ہے، بیچ میں چھوڑنا اور عمل ضائع کرنا درست نہیں، اتمام اور پورا کرنے کے وجوب میں کوئی اختلاف نہیں (شروع کرلینے سے تو نفل کو پورا کرنا بھی واجب ہوتا ہے) بحث تو ابتداء وجوب کی ہے کہ عمرے کا وجوب ثابت ہو، اتمام عمرے کا وجوب نہیں، اتمام کے حکم سے ابتدائی وجوب کا ثبوت ضعیف وکمزور ہے، اس لیے احنافؒ کہتے ہیں: اس آیت میں اتمام کا حکم ہے، ابتداء حکم ہر ایک کا دیگر دلائل سے ثابت ہے، جیسا کہ اشارۃً ومختصراً اوپر ذکر ہوا۔

وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ''لَاتَبِيْعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ'' لِإِثْبَاتِ اَنَّ الْبَيْعَ الْفَاسِدَ لَا يُفِيْدُ الْمِلْكَ ضَعِيْفٌ لِاَنَّ النَّصَّ يَقْتَضِيْ تَحْرِيْمَ الْبَيْعِ الْفَاسِدِ وَلَا خِلَافَ فِيْهِ وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ ثُبُوْتِ الْمِلْكِ وَعَدَمِهٖ.

''اسی طرح تمسک کرنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان سے ''مت بیچو ایک روپیہ دو روپے کے بدلے اور نہ ایک صاع دو صاع کے بدلے، اس بات کو ثابت کرنے کے لیے کہ بیع فاسد مشتری کے لیے ملک کا فائدہ نہیں دیتی کمزور ہے، اس لیے کہ نص کا مقتضی بیع فاسد کی حرمت ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں اختلاف تو ملک کے ثبوت اور عدم ثبوت میں ہے''

توضیح: نہی کی بحث اور منہی کی اقسام کے بیان میں بیع فاسد کا حکم ہم پڑھ آئے ہیں کہ بیع فاسد حرام اور واجب الفسخ ہوتی ہے، زیر بحث استدلال وتمسک میں بھی اسی حکم اور اس کی دلیل کی بنا پر یہ استدلال کیا گیا کہ ''بیع فاسد'' کی صورت میں مشتری اگر

مبیعہ پر قبضہ کرلے تو اس کے لیے ملک ثابت ہوگی یا نہیں؟ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بیع فاسد ملک کے ثبوت کے لیے مفید نہیں ،دلیل حدیث پاک ہے " لاتبیعو الدرھم بالدرھمین ولاالصاع بالصاعین " (نصب الرایہ ۴ ـــ) جب بیع کی ممانعت ہے تو پھر ممنوع مفید ملک کیسے ہوسکتی ہے، اس لیے ثابت ہوا کہ بیع فاسد ملکیت کے ثبوت کا فائدہ نہیں دیتی۔

جواب: متن میں اس کا جواب دیا گیا ہے یہ کمزور استدلال ہے، اسلیے کہ دو باتیں ہیں، ۱۔ بیع فاسد کا حکم کہ حرام ہے، ۲۔ بیع فاسد کا ثبوت ملک کے لیے مفید ہونا۔ مذکورہ دلیل ونص کا تقاضا تو یہ ہے کہ فاسد حرام ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں، رہی دوسری بات کہ بیع فاسد ثبوت ملک کا فائدہ دیتی ہے یا نہیں اس کی کوئی دلیل نہیں، رہی یہ بات کہ بیع فاسد جب حرام ہے تو پھر اس سے ملک کیسے ثابت ہوسکتی ہے؟ اس کا مفصل جواب متعدد مثالوں کے ساتھ نہی کی بحث میں ہم پڑھ آئے ہیں اگلے تمسک کے بعد دوبارہ بھی مذکور ہے۔

وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ: "اَلَا لَا تَصُوْمُوْا فِيْ هٰذِهِ الْاَيَّامِ فَاِنَّهَا اَيَّامُ اَكْلٍ وَشُرْبٍ وَبِعَالٍ" لِاِثْبَاتِ اَنَّ النَّذْرَ بِصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ لَا يَصِحُّ ضَعِيْفٌ لِاَنَّ النَّصَّ يَقْتَضِيْ حُرْمَةَ الْفِعْلِ وَلَا خِلَافَ فِيْ كَوْنِهٖ حَرَامًا وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ اِفَادَةِ الْاَحْكَامِ مَعَ كَوْنِهٖ حَرَامًا.

"اور اسی طرح دلیل پکڑنا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول سے "مت روزے رکھو ان دنوں میں اس لیے کہ یہ کھانے پینے اور جماع (مفطرات) کے دن ہیں" اس بات کو ثابت کرنے کے لیے کہ یوم نحر کے روزے کی نذر درست نہیں کمزور ہے، اس لیے کہ دلیل ان دونوں میں عملا روزے کی حرمت کا تقاضا کررہی ہے اور اس کے حرام ہونے میں کوئی اختلاف نہیں، اختلاف تو حرام ہونے کے باوجود احکام کا فائدہ دینے میں ہے"

توضیح: اس عبارت میں ساتویں اور آخری تمسک ضعیف کا ذکر ہے، مسئلہ یہ ہے کہ کیا عیدین اور گیارہ، بارہ، تیرہ، ذی الحجہ کے ممنوعہ دنوں میں سے کسی دن کے روزے کی نذر ومنت درست ہے یا نہیں؟ ہمارے نزدیک ان دنوں میں روزے منع وحرام ہیں نذر کرنا درست ہے، نذر کی وجہ سے روزہ لازم ہوگا اور اسے ان دنوں کے بعد رکھے گا، اگر اسی دن رکھ لیا تو روزہ ہوجائیگا لیکن گناہ گار ہوگا، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ان دنوں میں روزہ درست نہیں اور اس کی نذر ومنت بھی جائز نہیں، دلیل یہ ہے کہ ان دنوں میں روزے ممنوع ہیں اور منہی عنہ کا ارتکاب معصیت ہے اور معصیت کی منت درست نہیں چناچہ مسلم ۲/۴۵ کے حوالے سے حدیث پاک پہلے گزر چکی ہے "لا نذر فی معصیۃ اللہ" "اللہ کی نافرمانی میں منت درست نہیں" اس لیے مذکورہ ایام کے روزوں کی نذر درست نہیں۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تمسک کمزور ہے، وجہ ضعف بالکل واضح ہے کہ متن میں مذکورہ حدیث اسی پر دلالت کررہی ہے کہ ان دنوں میں روزے مت رکھو، باقی نذر ومنت کی ممانعت کا تو اس میں ذکر تک نہیں، حدیث میں جس چیز کا ذکر ہے اس میں اختلاف نہیں روزے تو منع ہیں، جس میں اختلاف ہے اس کا حدیث میں ذکر نہیں تو استدلال ضعیف ہے ہاں بنیادی مسئلہ

خلافیہ یہ ہے کہ ممنوع اور حرام کام حکم شرعی کا فائدہ دیتا ہے یا نہیں؟ جیسا کہ بارہا گذرا ہے، احناف کے نزدیک حکم کا فائدہ دیتا ہے اور شوافع کے نزدیک حکم شرعی کا فائدہ نہیں دیتا، بہر صورت استدلال میں مذکور حدیث نذر کی ممانعت کی دلیل نہیں۔

وَحُرْمَةُ الْفِعْلِ لَا تُنَافِي تَرَتُّبَ الْاَحْكَامِ فَإِنَّ الْاَبَ لَوْ اِسْتَوْلَدَ جَارِيَةَ اِبْنِهِ يَكُوْنُ حَرَامًا وَيَثْبُتُ بِهِ الْمِلْكُ لِلْاَبِ. وَلَوْ ذَبَحَ شَاةً بِسِكِّيْنٍ مَغْصُوْبَةٍ يَكُوْنُ حَرَامًا وَيَحِلُّ الْمَذْبُوْحُ. وَلَوْ غَسَلَ الثَّوْبَ النَّجِسَ بِمَاءٍ مَغْصُوْبٍ يَكُوْنُ حَرَامًا وَيَطْهُرُ بِهِ الثَّوْبُ. وَلَوْ وَطِيءَ اِمْرَأَةً فِيْ حَالَةِ الْحَيْضِ يَكُوْنُ حَرَامًا وَيَثْبُتُ بِهِ اِحْصَانُ الْوَاطِي وَيَثْبُتُ الْحِلُّ لِلزَّوْجِ الْاَوَّلِ.

''اور فعل کا حرام ہونا احکام کے مرتب اور لاگو ہونے کے منافی نہیں، (اس کی کئی نظیریں ہیں مثلاً) کسی باپ نے اپنے بیٹے کی باندی کو ام ولد بنایا تو اسکا یہ عمل حرام ہے حالانکہ اسکی وجہ سے باپ کیلئے ملک ثابت ہوگا، اگر چھینی ہوئی چھری سے بکری ذبح کرلی تو یہ عمل غصب حرام ہے اور ذبیحہ حلال ہوگی، اگر ناپاک کپڑا غصب شدہ پانی سے دھولیا تو یہ عمل حرام ہے حالانکہ اس سے کپڑا پاک ہوجائے گا اگر حیض کی حالت میں عورت سے وطی کرلی یہ حرام ہے، حالانکہ اس کی وجہ سے وطی کرنے والے کا محصن ہونا ثابت ہوتا ہے اور پہلے شوہر کے لیے حلال ہونا ثابت ہوتا ہے''

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے ایک اعتراض کا دفعیہ کیا ہے، دراصل نہی کی بحث سے یہ بات چلی آرہی ہے کہ کسی کام کی حرمت احکام مرتب ولاگو ہونے کے منافی نہیں، عملاً ہم دیکھتے ہیں کہ ایک عمل ممنوع حرام اور ناجائز ہے لیکن اس پر حکم مرتب ہوجاتا ہے، شوافع کی طرف سے بار بار بالاصرار یہ اظہار کیا جاتا ہے کہ فعل حرام حکم شرعی کا فائدہ کیسے دے سکتا ہے، ان کے درمیان منافات اور تضاد ہے؟ مصنفؒ نے چار نظیریں پیش کر کے ثابت کیا ہے اور مسئلہ صاف کردیا ہے کہ حرمت فعل احکام مرتب ہونے کے منافی نہیں۔

پہلی نظیر: فانّ الاب سے پہلی نظیر پیش کی ہے دیکھیے ابوّت اور بُنوّت یعنی باپ بیٹے کا کتنا قوی رشتہ ہے، ہاں شریعت نے املاک وتصرفات میں جداگانہ امتیازات اور خصوصیات کا واضح اسلوب پیش کیا ہے تاکہ حقوق پامال نہ ہوں، ہر ایک کو اپنی ملکیت اور دائرہ اختیار میں خودمختار بنایا ہے، حسن سلوک، خدمت واحسان کا حکم دیا ہے، لیکن ایک دوسرے کی ملکیت میں بے جا مداخلت سے منع فرمایا ہے، صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک باپ نے اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کرلی اور وہ اس کی ام ولد ہوگئی، باپ کا یہ عمل حرام اور ناجائز ہے، حالانکہ اسی وطی (فعل حرام) کیوجہ سے اس باپ کے لیے ملکیت ثابت ہوجاتی ہے، اب باپ سے کہا جائے گا کہ یہ باندی آپ کی ہوگئی اس کی قیمت بیٹے کو دینا لازم ہے۔ ثابت ہوا کہ فعل حرام حکم شرعی ثبوت ملک کا فائدہ دیتا ہے۔

دوسری نظیر: تیسری نظیر: ان پر بحث نہی کی سابقہ فصل میں گذر چکی ہے۔

چوتھی نظیر: حیض کی حالت میں وطی ناجائز اور حرام ہے کسی نے ارتکاب کیا تو مرتکب کبیرہ گناہ گار ہے یہ حکم مسلم ہے، حالانکہ اس کیوجہ سے واطی محصن ہوگا اور مطلقہ مغلظہ سے نکاح کی صورت میں یہ پہلے شوہر کے لیے حلال ہوگی، حالت حیض میں وطی فعل حرام ہے،

لیکن اسکی وجہ سے واطی کا محصن ہونا اور موطوءۃ زوج اول کے لیے حلال ہونا ثابت ہوا ہے۔ الحمد للہ اب بات واضح طور پر سمجھ آگئی کہ حرمت فعل احکام کے مرتب ہونے کے منافی نہیں، تو ثابت ہوا کہ یوم نحر کے روزے کی منت درست ہے۔

تمرینی سوالات: س: نصوص کی مراد جاننے کے طریقے مختصراً ذکر کریں!

س: یتفرع منه الاحکام...... الخ سے مذکورہ تفریعات مفصل ذکر کریں!

س: تمسکات ضعیفہ کتنے ہیں پہلا تمسک ضعیف کیا ہے؟

س: واتموا الحج والعمرة سے تمسک ضعیف کیا ہے؟

س: وحرمة الفعل لاتنافي...... فصل تک عبارت پر اعراب لگائیں!

۱۸۔ فَصْلٌ فِيْ تَقْرِيْرِ حُرُوْفِ الْمَعَانِيْ : اٹھارویں فصل حروف معانی کے بیان میں ہے۔

اَلْوَاوُ لِلْجَمْعِ الْمُطْلَقِ وَقِيْلَ اِنَّ الشَّافِعِيَّ جَعَلَهٗ لِلتَّرْتِيْبِ، وَعَلٰى هٰذَا الْوَاجِبُ التَّرْتِيْبُ فِيْ بَابِ الْوُضُوْءِ، قَالَ عُلَمَاؤُنَا: اِذَا قَالَ لِاِمْرَأَتِهٖ: اِنْ كَلَّمْتِ زَيْدًا وَ عَمْرًوا فَاَنْتِ طَالِقٌ، فَكَلَّمَتْ عَمْرًوا ثُمَّ زَيْدًا طُلِّقَتْ، وَلَا يَشْتَرِطُ فِيْهِ مَعْنَى التَّرْتِيْبِ وَالْمُقَارَنَةِ، وَلَوْ قَالَ: اِنْ دَخَلْتِ هٰذِهِ الدَّارَ وَهٰذِهِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ فَدَخَلَتِ الثَّانِيَةَ ثُمَّ دَخَلَتِ الْاُوْلٰى طُلِّقَتْ، قَالَ مُحَمَّدٌ: اِذَا قَالَ: اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ وَاَنْتِ طَالِقٌ تُطَلَّقُ فِي الْحَالِ، وَلَوِ اقْتَضٰى ذٰلِكَ تَرْتِيْبًا لَتَرَتَّبَ الطَّلَاقُ بِهٖ عَلَى الدُّخُوْلِ وَيَكُوْنُ ذٰلِكَ تَعْلِيْقًا لَا تَنْجِيْزًا.

”واو مطلق جمع کے لیے ہے، کہا گیا ہے کہ امام شافعیؒ نے اسے ترتیب کے لیے قرار دیا ہے، اسی بنا پر تو انہوں نے وضو میں ترتیب ضروری قرار دی ہے، ہمارے علماء احنافؒ نے کہا: جب ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا: کہ اگر تو نے زید اور عمرو سے بات کی تو طلاق والی ہے، سو اس نے عمرو سے بات کی پھر زید سے بات کی تو مطلقہ ہوگی، اور اس میں ترتیب کے معنی و ملاپ والی شرط نہ ہوگی، اگر کہا: اگر تو داخل ہوئی اس گھر میں اور اس گھر میں تو مطلقہ ہے سو وہ دوسرے گھر میں داخل ہوئی پھر پہلے گھر میں داخل ہوئی تب بھی مطلقہ ہوگی، امام محمدؒ نے کہا: جب شوہر نے کہا: اگر تو گھر میں داخل ہوئی اور تو مطلقہ ہے تو فی الحال یعنی اسی وقت مطلقہ ہو جائے گی، اگر وہ ترتیب کا تقاضا کرتی ہے تو طلاق دخول دار پر مرتب ہوتی اور یہ معلق کرنا ہوتا نہ کہ بروقت (طلاق واقع کرنا)“

توضیح: کتاب اللہ میں جس طرح عام و خاص، مشترک مؤول، حقیقت مجاز، صریح کنایہ، متقابلات و متعلقات اور امر و نہی ہیں جن کی وجہ سے احکامات اخذ ہوتے ہیں، اسی طرح حروف بھی ہیں، اس لیے یہاں سے مصنفؒ حروف کی مباحث ذکر کر رہے ہیں، مذکورہ عبارت میں احناف و شوافع کے اقوال اور انکے استدلال کا ذکر ہے۔

حروف معانی: ھدایۃ النحو اور کافیہ کی ابتدائی فصلوں میں ہم پڑھ چکے ہیں کہ حروف کی دو قسمیں حروف مبانی اور حروف معانی ہیں پھر عاملہ غیر عاملہ وغیرہ قسمیں بھی ہم نے بارہا پڑھی ہیں، یہاں حروف معانی سے بحث ہے حروف مبانی سے نہیں، حروف معانی میں دو چیزیں ہوتی ہیں، معنی پر دلالت کرتے ہیں، افعال کے معانی کو اسماء تک پہنچاتے ہیں، حروف مبانی صرف کلمہ کی ترکیب کا فائدہ دیتے ہیں جیسے ن، ص، ر سے "نصر" بنتا ہے۔

واو کی تقدیم کی وجہ؟: مصنفؒ نے گیارہ حروف معانی ذکر کیے ہیں، پھر اس میں سے واو عاطفہ کو مقدم کیوں کیا؟ محشی رقمطراز ہیں " وانّما قدّم حروف العطف علی الجارۃ لانّھا اکثر وقوعا لدخولھا علی الاسماء و الافعال بخلاف حروف الجر فانّھا تختصّ بالاسماء ..... " علامہ محمد برکت اللہؒ نے دونوں باتیں واضح کردی ہیں، حروف عاطفہ اور جارہ میں سے عاطفہ کو اس لیے مقدم کیا کہ جارہ کی بجائے عاطفہ کثیر الوقوع ہیں، اس لیے کہ حروف عاطفہ اسماء اور افعال ہر دو پر داخل ہوتے ہیں جبکہ حروف جارہ صرف اسماء کے ساتھ خاص ہیں، پھر حروف عاطفہ میں سے فا، ثم، بل، لکن کی بجائے واو کو مقدم کیا اس لیے کہ یہ مطلقا جمع کرنے کے لیے آتی ہے جبکہ دیگر تعقیب، تاخیر، مہلت وغیرہ کے ساتھ مقید ہیں گویا وہ قید کی وجہ سے مرکب ہوئے، ظاہر ہے مفرد مرکب پر اور مطلق مقید پر وضعاً مقدم ہوتا ہے تو ذکراً بھی مقدم کیا۔

قول شافعیؒ: امام شافعیؒ نے واو کو ترتیب کے لیے قرار دیا ہے ان کے نزدیک واو کے ساتھ عطف کئے ہوئے امور و اعمال اور اشیاء میں ترتیب ضروری ہے، جیسا کہ سورۃ المائدۃ کی آیت وضو میں چاروں اعمال واو کے ساتھ معطوف ہیں "فاغسلوا وجوھکم و ایدیکم الی المرافق وامسحوا برؤسکم و ارجلکم الی الکعبین " تو چہرہ دھونا، کہنیوں سمیت ہاتھ دھونا، سر کا مسح کرنا، ٹخنوں سمیت پاؤں دھونے میں ترتیب واجب ہے۔

قول حنفیہ: علماء حنفیہ کے نزدیک واو مطلق جمع کے لیے ہے اس میں ترتیب، تاخیر، تراخی و مہلت کوئی شرط و قید نہیں، جیسے جاء زید و عمرو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ دونوں آئے ہیں، باقی کون پہلے آیا ہے، اکٹھے آئے یا وقفے سے کوئی قید نہیں، مذکورہ جملے سے دونوں کا آنا سمجھ میں آتا ہے۔ یہی اھل لغت سے منقول و ثابت ہے، قال علماءنا سے تین تفریعات کے ذریعے مدلل کیا ہے۔

پہلی تفریع: ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا: ان کلّمت زیداً و عمرا فانت طالق "اگر تو نے زید اور عمرو سے بات کی تو مطلقہ ہے، اس نے پہلے عمرو سے بات کی پھر زید سے بات کی، لیکن مجموعی طور پر دونوں سے بات کرلی تو طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ واو مطلق جمع کے لیے ہے ترتیب شرط نہیں کہ پہلے زید سے بات کرے پھر عمرو سے۔

دوسری تفریع: ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا: ان دخلت ھذہ الدار و ھذہ الدار فانت طالق، اگر تو اس گھر اور اس گھر میں داخل ہوئی تو مطلقہ ہے" وہ پہلے دوسرے گھر میں داخل ہوئی پھر پہلے گھر میں یعنی بلا ترتیب داخل ہوئی تب بھی مطلقہ ہوگی، وجہ ظاہر ہے کہ ترتیب کی قید واو میں ہے ہی نہیں۔

تیسری تفریع: امام محمد فرماتے ہیں جب ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا: ان دخلت الدار وانت طالق، اگر تو گھر میں داخل

ہوئی اور تو مطلقہ ہے'' یہ جملہ واو سے کہا، فا سے نہیں کہا، تو اسی وقت مطلقہ ہوگی ان دخلت الدار کہنے سے تعلیق وشرط ثابت نہ ہوگی، دلیل یہ ہے کہ واو ترتیب کا تقاضا نہیں کرتی، اگر فی الحال طلاق واقع نہ ہو تو یہ تعلیق ہوئی فوری تنجیز تو نہ ہوئی، حالانکہ تعلیق واو میں نہیں ہوتی اس لئے ''انت طالق'' کی وجہ سے بروقت طلاق واقع ہو جائے گی، ان دخلت الدار کی یہ جزا نہ ہوگی تاکہ یہ شرط قرار پائے، نحو میں ہم نے پڑھا ہے جزا پر فا جزائیہ تو آتی ہے شرط وجزا کے درمیان واو نہیں آتی۔

سوال: کوئی اعتراض کر سکتا ہے کہ جب مطلق جمع کے لیے ہے، تو پھر اس کا مستقل فائدہ نہ ہوا، کیونکہ اتنی بات تو واو کے بغیر حاصل ہو جاتی ہے کہ دونوں معمول ومدخول ہیں؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اشکال عدم تأمل کی وجہ سے ہے ورنہ غور وتدبر سے معلوم ہوتا ہے کہ واو کا فائدہ ہے، بغیر واو کے دوسرے کلمے کو بدل بھی تصور کر سکتے ہیں، جس کے نتیجے میں پہلا غیر مقصود اور دوسرا مقصود ہوگا حالانکہ دونوں مقصود ہیں، دوسرا بدل وغیرہ نہیں، یہ فائدہ واو کے ذکر سے حاصل ہوا اس لیے کوئی اعتراض نہیں بلکہ افادیت ہے۔

وَقَدْ يَكُوْنُ الْوَاوُ لِلْحَالِ، فَتَجْمَعُ بَيْنَ الْحَالِ وَذِي الْحَالِ، وَحِيْنَئِذٍ تُفِيْدُ مَعْنَى الشَّرْطِ، مِثَالُهُ مَا قَالَ فِي الْمَاذُوْنِ: إِذَا قَالَ لِعَبْدِهٖ: اَدِّ إِلَيَّ اَلْفًا وَاَنْتَ حُرٌّ، يَكُوْنُ الْاَدَاءُ شَرْطًا لِلْحُرِيَّةِ، وَقَالَ مُحَمَّدٌ فِي السِّيَرِ الْكَبِيْرِ: إِذَا قَالَ الْإِمَامُ لِلْكُفَّارِ: اِفْتَحُوا الْبَابَ وَاَنْتُمْ آمِنُوْنَ، لَا يَأْمَنُوْنَ بِدُوْنِ الْفَتْحِ، وَلَوْ قَالَ لِلْحَرْبِيِّ: اِنْزِلْ وَاَنْتَ آمِنٌ، لَا يَأْمَنُ بِدُوْنِ النُّزُوْلِ، وَإِنَّمَا تُحْمَلُ الْوَاوُ عَلَى الْحَالِ بِطَرِيْقِ الْمَجَازِ، فَلَا بُدَّ مِنْ اِحْتِمَالِ اللَّفْظِ ذٰلِكَ وَقِيَامِ الدَّلَالَةِ عَلٰى ثُبُوْتِهٖ كَمَا فِيْ قَوْلِ الْمَوْلٰى لِعَبْدِهٖ: اَدِّ إِلَيَّ اَلْفًا وَاَنْتَ حُرٌّ، فَإِنَّ الْحُرِيَّةَ تَتَحَقَّقُ حَالَ الْاَدَاءِ، وَقَامَتِ الدَّلَالَةُ عَلٰى ذٰلِكَ، فَإِنَّ الْمَوْلٰى لَا يَسْتَوْجِبُ عَلٰى عَبْدِهٖ مَالًا مَعَ قِيَامِ الرِّقِّ فِيْهِ، وَقَدْ صَحَّ التَّعْلِيْقُ بِهٖ، فَحُمِلَ عَلَيْهِ.

''کبھی واو حال کیلئے ہوتا ہے سو حال اور ذوالحال کو جمع کرتا ہے اور اسوقت شرط کے معنی کا فائدہ دیتا ہے، اس کی مثال جو امام محمدؒ نے ماذون غلام کے بارے میں کہا: جب مولی نے اپنے غلام سے کہا: مجھے ایک ہزار ادا کر اور تو آزاد ہے، تو آزادی کے لیے ہزار ادا کرنا شرط ہوگا، امام محمدؒ نے سیر کبیر میں کہا: جب خلیفہ وقت نے کفار سے کہا: ''قلعہ کا دروازہ کھول دو اور تم امن والے ہو'' تو دروازہ کھولے بغیر مامون نہ ہوں گے، اور اگر خلیفہ نے برسر پیکار کافر سے کہا: ''قلعہ سے اتر اور تو امن والا ہے'' اترے بغیر وہ مامون نہ ہوگا، اور مجازی طور پر واو کو حال پر محمول کیا جائیگا تو لفظ میں اس کا احتمال ضروری ہے اور اس کے ثبوت کیلئے دلالت کرنے والا قرینہ ضروری ہے، جیسے مولی کا اپنے ماذون غلام سے کہنا: ''مجھے ہزار ادا کر اور تو آزاد ہے'' بلاشبہ آزادی ادائیگی کے وقت متحقق وثابت ہوگی اور اس پر دلالت کرنے ولا قرینہ موجود ہے، اس لیے کہ مولی غلامی کے ہوتے ہوئے اپنے غلام پر مال کا

حقدار نہیں ہوسکتا''اس سے معلق کرنا درست ہوا تو اسی (حال والے معنی) پر محمول کیا جائے گا''

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے واو کا مجازی معنی، اس کی دلیل اور تفریع کا ذکر کیا ہے۔

مجازی معنی کی حقیقی معنی سے مناسبت: واو کے حقیقی معنی مع تفریعات کے بعد اب مجازی معنی ذکر کر رہیں، واو کبھی حال کے لیے بھی آتا ہے، پھر حقیقی معنی''مطلق جمع''اور مجازی معنی''حال'' کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ اکٹھے اور مجتمع ہونا دونوں میں قدر مشترک ہے، جس طرح حقیقی معنی میں معطوف علیہ اور معطوف کا جمع ہونا پایا جاتا ہے، اسی طرح حال بھی ذوالحال کے ساتھ جمع ہوتا ہے، حال کے ذوالحال کے ساتھ جمع ہونے کی دلیل یہ ہے کہ حال ذوالحال کے لیے بمنزلہ صفت کے ہوتا ہے اور صفت کا موصوف کے ساتھ جمع ہونا بالکل ظاہر ہے۔ فتجمع بين الحال وذى الحال میں اسی کا ذکر ہے، اسی طرح یاد رکھیں کہ حال ذوالحال کو جمع کریگا تو شرط کے معنی کا فائدہ دیگا اس طرح جس طرح شرط جزا کے لیے قید ہوتی ہے، اسی طرح حال بھی ذوالحال کے لیے قید ہوتا ہے، مثلاً انت طالق ان رکبت''میں رکوب وسوار ہونا طلاق کے لیے قید ہے، تو''وانت طالق راكبة''میں بھی راکبۃ حال ہونے کی وجہ سے رکوب طلاق کے لیے قید ہے۔ اسی کو تفید معنی شرط میں بیان کیا ہے خلاصہ یہ ہے کہ واو مجازی طور پر حال کے معنی میں ہوکر شرط کا فائدہ دیتا ہے۔

پہلی مثال: ایک مولی نے کاروبار کے لیے اجازت دیتے ہوئے اپنے غلام سے کہا:'' اد الى الفا وانت حر'' تو مجھے ایک ہزار ادا کر اس حال میں تو آزاد ہے، یہاں واو حال مجازی معنی میں ہے، مجازی معنی کی طرف جانے کی دلیل یہ ہے کہ یہاں عطف متعذر ہے اور جب عطف حقیقی معنی متعذر رہا تو مجازی معنی کی طرف رجوع ہوگا، جیسا کہ فصل حقیقت متعذرہ کے حکم میں ہم پڑھ چکے ہیں۔

عطف کے متعذر ہونے کی دلیل:''وانما تحمل الواو علی الحال۔۔۔۔۔۔۔میں اسی کی دلیل مستقل بیان ہو رہی ہے۔ مذکورہ مثال میں حکم یہ ہے کہ غلام ایک ہزار ادا کریگا تو آزاد ہوگا، اداءِ الف آزادی کے لیے شرط ہے۔

دوسری اور تیسری مثال: کفار قلعہ میں ہیں اور قلعہ کا دروازہ بند کر رکھا ہے، مسلمانوں کے خلیفہ نے بلند اخلاقی اور امن وآشتی کا مظاہرہ کرتے ہوئے کہا: افتحو الباب وانتم امنون''دروازہ کھول دو اس حال میں کہ تم امن والے ہو'' یہاں بھی واو حال کے معنی میں ہے مامون ہونے کے لیے دروازہ کھولنا شرط ہوگا، دروازہ کھولیں گے تو امن ورنہ دمادم۔ اسی طرح ایک کافر قلعہ کی دیوار یا ایک پہاڑ وغیرہ پر چڑھا ہوا ہے خلیفہ وقت نے اسے کہا:''انزل وانت امن'' اتر اس حال میں کہ تو امن والا ہے'' یہاں بھی اترنا امن کے لیے شرط ہے اترا تو مامون ہوگا اکڑ گیا تو نابود ہوگا، یہ بھی واو حالیہ ہے۔

مجازی معنی حال مراد لینے کے لیے دو شرطیں: واو کا مجازی معنی حال مراد لینے کے لیے دو چیزیں شرط ہیں، پہلی یہ کہ لفظ مجازی معنی''حال'' کا احتمال رکھتا ہو، دوسری یہ کہ حقیقی معنی متعذر اور مجازی معنی مراد لینے پر قرینہ ہو'' فلا بد من احتمال اللفظ وقيام الدلالة على ثبوته'' میں یہی دونوں مذکور ہے، مجازی معنی کی طرف جانے اور مراد لینے کی دونوں شرطیں ہم

نے سمجھ لیں، اب مذکورہ مثالوں کو منطبق کرتے ہیں کہ ان میں یہ دونوں باتیں کیسے پائی جاتی ہیں؟
فانّ الحریۃ ۔۔۔۔۔ میں پہلی بات کا بیان ہے " اد الی الفا و انت حر " میں پہلی بات پائی جاتی ہے کہ آزادی بالمال ادئیگی کے وقت ہی متحقق و ثابت ہوتی ہے، مولی نے کہے ہوئے جملے میں جو ہزار کا ذکر کیا ہے تو یہ آزادی بالمال کی واضح تر مثال و دلیل ہے اور مال ادا ہوگا تو آزادی ثابت ہوگی تو کلام اسکا احتمال رکھتا ہے کہ واو مجازی معنی "حال" کے لیے ہوسکتا ہے ۔دوسری بات بھی پائی جاتی ہے کیونکہ یہاں عطف متعذر رہے، اس لیے کہ "انت حر" جملہ خبریہ ہے اور "اد الی الفا" جملہ انشائیہ ہے، خبریہ کا انشائیہ پر عطف نہیں ہوتا، معنوی طور پر بھی یہ درست نہیں اس لئے کہ اگر اس کا عطف ڈالیں تو نتیجہ یہ ہوگا کہ مولی اپنے ماذون غلام پر رقیت و غلامی کے ہوتے ہوئے ہزار واجب کر رہا ہے، حالانکہ اپنے غلام پر مال واجب نہیں کر سکتا، اس لیے کہ یہ اپنے اوپر مال واجب کرنا ہے، جب اپنے اوپر مال واجب کرنا درست نہیں تو اپنے غلام پر واجب کرنا درست نہیں، جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ خبریہ کا انشائیہ پر عطف نہیں ہوسکتا اور مولیٰ اپنے غلام پر غلامی کے ہوتے ہوئے کچھ واجب نہیں کر سکتا تو عطف متعذر اور معلق کرنا صحیح ہوا، اسی قرینہ کی وجہ سے واو کو حقیقی معنی کی بجائے مجازی معنی حال پر محمول کیا گیا اور امام محمدؒ نے کہا: کہ آزادی کے لیے ہزار ادا کرنا شرط ہے اچھی طرح منطبق کرلیں۔

وَلَوْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ وَاَنْتِ مَرِيْضَةٌ اَوْ مُصَلِّيَةٌ، تَطْلُقُ فِي الْحَالِ ،وَلَوْنَوَى التَّعْلِيْقَ صَحَّتْ نِيَّتُهٗ فِيْمَا بَيْنَهٗ وَبَيْنَ اللّٰهِ تَعَالٰى، لِاَنَّ اللَّفْظَ اِنْ كَانَ يَحْتَمِلُ مَعْنَى الْحَالِ اِلَّا اَنَّ الظَّاهِرَ خِلَافُهٗ، وَاِذَا تَاَيَّدَ ذٰلِكَ بِقَصْدِهٖ ثَبَتَ،وَلَوْ قَالَ: خُذْ هٰذِهِ الْاَلْفَ مُضَارَبَةً وَاعْمَلْ بِهَا فِي الْبَزِّ ،لَا يَتَقَيَّدُ الْعَمَلُ فِي الْبَزِّ وَيَكُوْنُ الْمُضَارَبَةُ عَامَّةً لِاَنَّ الْعَمَلَ فِي الْبَزِّ لَا يَصْلُحُ حَالًا لِاَخْذِ الْاَلْفِ مُضَارَبَةً فَلَا يَتَقَيَّدُ صَدْرُ الْكَلَامِ بِهٖ،وَعَلٰى هٰذَا قَالَ اَبُوْحَنِيْفَةَ: اِذَا قَالَتْ لِزَوْجِهَا: طَلِّقْنِيْ وَلَكَ اَلْفٌ فَطَلَّقَهَا لَا يَجِبُ لَهٗ عَلَيْهَا شَيْئًا لِاَنَّ قَوْلَهَا وَلَكَ اَلْفٌ لَا يُفِيْدُ حَالَ وُجُوْبِ الْاَلْفِ عَلَيْهَا وَقَوْلُهَا طَلِّقْنِيْ مُفِيْدٌ بِنَفْسِهٖ،فَلَا يُتْرَكُ الْعَمَلُ بِهٖ بِدُوْنِ الدَّلِيْلِ بِخِلَافِ قَوْلِهٖ اِحْمِلْ هٰذَا الْمَتَاعَ وَلَكَ دِرْهَمٌ لِاَنَّ دَلَالَةَ الْاِجَارَةِ يَمْنَعُ الْعَمَلَ بِحَقِيْقَةِ اللَّفْظِ .

"اور اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا: "تو مطلقہ ہے اور تو بیمار ہے یا نماز پڑھنے والی ہے" اسی وقت مطلقہ ہو جائے گی ،اور اگر معلق کرنے کی نیت کر لی تو اس کے اور اللہ کے درمیان یعنی دیانۃً اس کی نیت درست ہوگی، اس لیے کہ لفظ اگر چہ حال کے معنی کا احتمال رکھتا ہے مگر ظاہر اس کے خلاف ہے، اور جب اس کی تائید اس کے ارادے سے ہوگئی تو ثابت ہوگئی، اور اگر کہا: "یہ ہزار لے مضاربت کے لیے اور اس سے کپڑے کا کام کر" تو کام کپڑے کے ساتھ مقید نہ ہوگا اور مضاربت عام ہوگی، اس لیے کہ کپڑے کا کام حال بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا مضاربت کے ہزار لینے کے لیے تو ابتداء کلام اس سے مقید نہ ہوگا، اسی بنا پر تو امام صاحبؒ نے کہا: جب ایک بیوی نے اپنے شوہر سے

کہا: ''تو مجھے طلاق دے اور تیرے لیے ایک ہزار روپیہ ہے، پھر اس نے طلاق دیدی تو شوہر کے لیے بیوی پر کچھ واجب نہ ہوگا، اس لیے اس کا قول ''ولک الف'' اس پر ہزار واجب ہونے کی حالت کو واجب نہیں کریگا، اس کا قول '' طلقنی '' از خود مفید ہے تو اس پر دلیل کے بغیر عمل نہ چھوڑا جائے گا، بخلاف اس مستجیر کے قول کے '' کہ یہ سامان اٹھا اور تیرے لیے ایک روپیہ ہے'' اس لیے کہ اجارے کی دلالت لفظ کو حقیقی معنی پر عمل سے روکتی ہے''

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے چار مثالیں ذکر کر کے سابقہ ضابطہ کو مزید سمجھایا ہے۔

اصول: دو باتیں ہم نے پڑھی ہیں۔ ا: حقیقی معنی متعذر ہو تو مجازی معنی قرینے کی وجہ سے مراد لے سکتے ہیں۔

۲: کلام میں مجازی معنی کا احتمال ہو تو مجاز مراد ہوگا ورنہ نہیں، اب مصنف نے پہلی مثال اس کی ذکر کی ہے کہ حقیقی معنی پر محمول کرنا ممکن ہے متعذر نہیں، اگرچہ مجازی معنیٰ کا احتمال ہے، ہم اسے حقیقی معنی پر محمول کریں گے، چنانچہ اگر شوہر نے بیوی سے کہا: انت طالق و انت مریضة یا یوں کہا انت طالق و انت مصلیة '' دیکھئے یہاں عطف والا معنی ممکن اور درست ہے، کیونکہ دونوں خبریہ جملے ہیں اور معطوف علیہ اور معطوف بنانے میں کوئی مضائقہ نہیں، دو مستقل جملے قرار دیں، دوسرے کو پہلے کے لیے حال وقید نہ بنائیں تو بالکل درست ہے مفہوم بھی واضح ہے، اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ بروقت فی الفور مطلقہ ہو جائے گی، مرض و نماز سے معلق نہ ہوگی۔ دوسرا پہلو جسے ولو نوی التعلیق۔۔۔۔۔۔۔ سے بیان کیا یہ ہے کہ اس جملے میں حال وقید بننے کا احتمال بھی ہے، پھر حال وقید والا مجازی معنی مراد لینے کے لیے قرینہ ہونا ضروری ہے تو قائل کی نیت اس کے لیے قرینہ ٹھہری کہ حال وقید اور تعلیق مراد ہے، اب نتیجہ دوسرا ہوگا، شوہر نے مذکورہ جملے کہے اور تعلیق کی نیت کر لی تو احتمال و قرینہ کی وجہ سے طلاق دیانۃ معلق ہو جائے گی، کیونکہ لفظ تو اس کا بھی احتمال رکھتا تھا مگر ظاہر یعنی حقیقی معنی خلاف تھا، جب اس نے نیت کر لی تو اس احتمال کی تائید ہوگئی۔ لیکن یہ صرف دیانۃ ہوگا کیونکہ نیت باطنی معاملہ ہے، اگر معاملہ عدالت چلا گیا تو قاضی فی الحال وقوع طلاق کا فیصلہ دے گا کیونکہ مجازی معنی سے حقیقی معنی اولی ہوتا ہے استحسانا تو اسکی نیت تو معتبر رہی مگر قضاءً حقیقی معنی کے متعلق فیصلہ ہوگا۔

حال کا احتمال نہ ہونے کی مثال: رب المال نے مضارب اور کاروبار کرنے والے سے کہا '' خذ هذه الالف مضاربة واعمل بها فی البز '' یہ ہزار مضاربت کے لیے لو اور اس سے کپڑے کا کاروبار کرو'' دیکھئے دونوں جملے یک جنس ہونے کی وجہ سے عطف کا احتمال رکھتے ہیں یعنی واو حقیقی معنی '' مطلق جمع '' کے لیے درست ہے، دوسری طرف واو حال کا احتمال نہیں رکھتی اس لیے کہ عام طور پر مضاربت عام ہوتی ہے کسی ایک کاروبار کے ساتھ مقید نہیں ہوتی، پھر یہ بھی کہ حال بنانے کی صورت میں ضروری ہوتا ہے ذوالحال حال اکٹھے ہوں، حال ذوالحال سے ملا ہوا ہوتا ہے، جب کہ یہاں '' خذ هذه الالف مضاربة '' ہزار لینا مقدم ہے اور '' اعمل بها فی البز '' کپڑے کا کاروبار کرنا موخر ہے، جب دونوں میں بُعد و دوری ہے تو حال کا احتمال کیسے ہو سکتا ہے؟ اس لئے یہاں حقیقی معنی مراد ہوگا اور کاروبار عام ہوگا کپڑے کے ساتھ مقید نہ ہوگا اسی کو مصنفؒ نے لا یصلح حالا۔۔۔۔۔۔۔ میں بیان کیا ہے۔

حال کے عدم احتمال کی تفریعی مثال: جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی کہ حال احتمال نہ ہونے کی وجہ سے حقیقی معنی ہی مراد و معتبر ہوگا، تو اسی بنا پر امام ابوحنیفہؒ نے کہا: اگر بیوی نے شوہر سے کہا" طلقنی و لک الف" مجھے طلاق دو اور تمہارے لیے ایک ہزار ہے، شوہر نے سن کر ہزار کی خوشی میں طلاق دیدی تو طلاق ہو جائے گی اور بیوی پر کچھ لازم نہ ہوگا، زن زر دونوں گئے، اب زمین پر رہے، وجہ ظاہر ہے کہ "طلقنی" طلب طلاق کے لیے بذات خود مفید ہے پھر "ولک الف" حال وقید بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اس لیے کہ عموماً طلاق بلاعوض ہوتی ہے "زوجہ" کو، کیونکہ "اصول الشاشی" کا یہ اصولی مسئلہ معلوم تھا اس لیے طلاق لے لی اور واجب کچھ نہیں! یہ عدم احتمال پر تفریعی مثال ہے۔

حال کا احتمال ہونے کی تفریعی مثال: اس کے برعکس یہ مثال بھی سمجھئے کہ مطہ، مطار یا بازار میں کسی نے ایک مزدور سے کہا "احمل هذاالمتاع و لک درهم" یہ سامان اٹھاؤ اس حال میں کہ تیرے لیے ایک روپیہ ہے، یہاں سامان اٹھانے میں اور پہنچانے پر ایک روپیہ مزدوری لازم ہوگی "و لک الف" سابقہ مثال میں اور "ولک درهم" اس مثال میں فرق یہ ہے کہ سابقہ مثال میں حال وقرینہ نہ تھا جبکہ زیر بحث میں دلالت حال قرینہ ہے کہ یہاں مجازی معنی حال وقید مراد لیں، اس لئے کہ اجارے میں اجرت ہوتی ہے، فصل آٹھ میں ہم پڑھ آئے ہیں کہ کبھی "دلالت حال" کی وجہ سے حقیقی معنی چھوڑا جاتا ہے نتیجہ یہ ہے کہ اس مثال میں حال وقید بناتے ہوئے ایک روپیہ مزدوری واجب ہوگی۔

واقعہ: 1999 کے سالانہ اجتماع رائیونڈ کی دعا کے بعد روڈ کے کنارے ہجوم ہو رہا تھا، ایک نوجوان چلا چلا کر کہہ رہا تھا "لیتے جاؤ، لیتے جاؤ" راقم بھی قریب ہوا تو وہاں اکابر دیوبند نور اللہ مراقدهم و نجح ورقی مقاصد هم والزمنی بهم کی تاریخ و سند سے مرتب کیلنڈر پانچ روپے میں فروخت ہو رہا تھا، پانچ والا کاغذی نوٹ تھماتے ہوئے ایک لے لیا اسی دوران ایک شخص نے کیلنڈر لیا اور چلتا بنا...... تو دوڑ کر نوجوان نے اسے روکا اور پانچ روپے وصول کیے...... یہ دلالت حال ہے جو شب وروز ہمارے سامنے پیش آتی ہے اور اس پر احکام مرتب ہوتے ہیں حالانکہ "لیتے جاؤ" میں قیمت کا ذکر نہ تھا دلالت حال سے ثابت ہوئی۔

استطرادا: بندہ جامعہ صدیق اکبر نارنگ منڈی میں عشاء کے بعد بیٹھا ہوا تھا کہ اہل مجلس میں سے ایک فہیم ساتھی نے مسئلہ حاضر وناظر پر لاہور کے ایک صاحب کا پر ملال استدلال ذکر کیا اور سورۃ توبۃ کی آیت ۶۲ کا جملہ "واللہ و رسولہ احق ان یرضوہ" پڑھا کہا: کہ صاحب! نے قرآن کریم سے صریح دلیل پیش کی اور مریدین میں خوب داد کی جھولیاں بھریں "تقریر یہ ہے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے" کہ اللہ اور اسکے رسول زیادہ حقدار ہیں کہ انہیں راضی کیا جائے "یہاں" "ہ" مفرد ضمیر ہے جو اتحاد و یگانگت کی کھلی دلیل ہے۔ لیکن فہم سلیم کے ادنی تأمل وتدبر سے مدعاء ومستدل کا بطلان اظہر من الشمس ہے، اولا اس لیے کہ "ہ" ضمیر کا مرجع اللہ اور اس کے رسول علی الانفراد ہیں بالاتحاد نہیں، ثانیا اس لیے کہ رسولہ کی اضافت بھی دونوں کے جدا ہونے کی دلیل ہے، ورنہ اضافت الشئی الی نفسہ لازم آئے گی، حالانکہ مضاف اور مضاف الیہ دونوں جدا ہوتے ہیں۔ ثالثا اس لیے کہ واو کے ساتھ عطف مغایرت ذاتی کا مقتضی ہے، دونوں کی رضا ایک ہے، جو اللہ کی رضا ہے وہی حضور کی رضا ہے، ذات و

شان جدا جدا ہے جسے گڈمڈ کر کے رضا خانیوں نے اپنی دلیل بنانے کی خام کوشش کی جو ناکام رہی۔ پھر راقم نے مثال سے بات سمجھا دی کہ دیکھیے ہم بار بار کہتے ہیں ''شب و روز اللہ تعالی کی مخلوق ہیں'' شب اور روز یعنی رات اور دن کی حقیقت جدا جدا ہے ''اللہ کی مخلوق ہونا ایک حکم ہے اسی طرح اللہ اور اسکے رسول کی ذات وصفات جدا جدا ہیں رضا ایک ہے۔ جس عمل پر اللہ راضی اس پر رسول راضی، جس پر رسول راضی اس پر اللہ راضی، دونوں کی رحمت و رضا پانے والے لے گئے بازی **جعلنا الله معهم ولا تجعلنا من المبتدعين !**

ان سطور سے مقصود یہی ہے کہ حروف معانی کی بحث شوق وجہد سے پڑھیں یہ بہت اہمیت کے حامل ہے۔

تمرینی سوالات: س: ''واؤ'' کے متعلق جمع کے لئے ہونے پر ابتدائی تینوں تفریعی مسائل کیا ہیں؟

س: وا حال ہونے کی کیا شرط ہے مثال سے واضح کریں!

س: واو برائے تعلیق کی مثال کیا ہے وضاحت کیجئے!

س: اگر واو حالیہ پر محمول نہ ہوسکتی ہو تو کس پر محمول ہوگی؟

س: حروف معانی کی اہمیت کے بارے میں آپ نے کیا پڑھا ہے، نیز فصل کی پہلی تین سطریں پر اعراب لگائیں!

۱۹۔فصل: انیسویں فصل فا کے معانی کے بیان میں ہے۔

اَلْفَاءُ لِلتَّعْقِيْبِ مَعَ الْوَصْلِ ,وَلِهٰذَا تُسْتَعْمَلُ فِي الْاَجْزِيَةِ لِمَا اَنَّهَا تَتَعَقَّبُ الشَّرْطَ،قَالَ اَصْحَابُنَا: إِذَا قَالَ :بِعْتُ مِنْكَ هٰذَا الْعَبْدَ بِاَلْفٍ فَقَالَ الْاٰخَرُ :فَهُوَ حُرٌّ،يَكُوْنُ ذٰلِكَ قُبُوْلًا لِلْبَيْعِ اِقْتِضَاءً،وَيَثْبُتُ الْعِتْقُ مِنْهُ عَقِيْبَ الْبَيْعِ بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ :وَهُوَ حُرٌّ اَوْ هُوَ حُرٌّ،فَإِنَّهُ يَكُوْنُ رَدًّا لِلْبَيْعِ،وَإِذَا قَالَ لِلْخَيَّاطِ :اُنْظُرْ إِلٰى هٰذَا الثَّوْبِ اَيَكْفِيْنِيْ قَمِيْصًا؟فَنَظَرَ فَقَالَ :نَعَمْ فَقَالَ صَاحِبُ الثَّوْبِ :فَاقْطَعْهُ!فَقَطَعَهُ فَإِذَا هُوَ لَا يَكْفِيْهِ كَانَ الْخَيَّاطُ ضَامِنًا لِاَنَّهُ إِنَّمَا اَمَرَهُ بِالْقَطْعِ عَقِيْبَ الْكِفَايَةِ بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ :اِقْطَعْهُ اَوْ وَاقْطَعْهُ!فَقَطَعَهُ فَإِنَّهُ لَا يَكُوْنُ الْخَيَّاطُ ضَامِنًا،وَلَوْ قَالَ : بِعْتُ مِنْكَ هٰذَا الثَّوْبَ بِعَشَرَةٍ فَاقْطَعْهُ!فَقَطَعَهُ وَلَمْ يَقُلْ شَيْئًا كَانَ الْبَيْعُ تَامًّا،وَلَوْ قَالَ :إِنْ دَخَلْتِ هٰذِهِ الدَّارَ فَهٰذِهِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ،فَالشَّرْطُ دُخُوْلُ الثَّانِيَةِ عَقِيْبَ دُخُوْلِ الْاُوْلٰى مُتَّصِلًا بِهٖ حَتّٰى لَوْ دَخَلَتِ الثَّانِيَةَ اَوَّلًا اَوْ اٰخِرًا لٰكِنَّهُ بَعْدَ مُدَّةٍ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ .

''فا'' تعقیب مع الوصل کے لیے ہے، اسی لیے تو جزاؤں میں استعمال کی جاتی ہے، کیونکہ جزا شرط کے بعد آتی ہے، ہمارے اصحاب احناف نے کہا: جب بائع نے مشتری سے کہا: میں نے یہ غلام تجھے ہزار کے بدلے میں بیچا تو دوسرے نے کہا: پھر وہ آزاد ہے، یہ اقتضاء بیع کو قبول کرنا ہوا اور اس سے بیع کے بعد آزادی ثابت ہوگی بر خلاف اس صورت کے جو اگر کہا: وھو حر، یا ھو حر،، اس لیے کہ یہ بیع کو رد کرنا ہے، اور جب ایک شخص نے درزی سے

کہا: یہ کپڑا دیکھ! کیا میری قمیص کے لیے کافی ہوگا؟ پھر اس درزی نے دیکھ لیا تو کہا جی ہاں! پھر کپڑے کے مالک نے کہا: سو اسے کاٹ لے اس نے کاٹ لیا اچانک وہ اس کی قمیص کے لیے کافی نہ ہوا تو درزی ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس (مالک) نے کفایت کے وعدے کے بعد کاٹنے کا حکم دیا، بخلاف اس صورت کے جو اس نے کہا: اسے کاٹ یا اور اسے کاٹ پھر اس نے کاٹ لیا تو اس صورت میں درزی ضامن نہ ہوگا، اور اگر کپڑے کے مالک نے کہا: میں نے تجھے یہ کپڑا دس روپے کے بدلے بیچا سو اسے کاٹ لے، پھر اس نے کاٹا اور کچھ نہ کہا تو بیع پوری ہوئی، اور اگر شوہر نے کہا: اگر تو داخل ہوئی اس گھر میں پھر اس گھر میں تو مطلقہ ہے" تو دوسرے گھر میں داخل ہونا پہلے کے متصل بعد شرط ہوگا، یہاں تک کہ اگر پہلے دوسرے گھر میں داخل ہوئی یا دوسرے میں آخر میں داخل ہوئی لیکن کچھ وقت کے بعد تب طلاق واقع نہ ہوگی"

توضیح: اس عبارت میں "فا" کا پہلا معنی اور تفریعا تین فقہی مثالیں تائید کے لیے مذکور ہیں۔

فا کا معنی: لغت وفقہ کے ائمہ کا اس پر اجماع ہے کہ "فا" تعقیب مع الوصل کے لیے ہے۔ تعقیب عقب سے بروزن تفعیل مصدر ہے، اس کا معنی پیچھے آنا" (یعقوب علیہ السلام اپنے جڑواں بھائی "عیص" کے بعد پیدا ہوئے اس لیے ان کا نام" یعقوب" پیچھے آنے والا ہے (خازن ا) فا کا مدخول بھی ماقبل کے بعد ہوتا ہے اسی لیے برائے تعقیب کہا جاتا ہے، دیگر کتب اصول میں الفاء للترتیب بھی کہا جاتا ہے، مع الوصل کا مطلب متصل اور ساتھ ہونا ہے یعنی بعد کے ساتھ متصل ہو، جیسے جاء زید فعمرو۔ اس کا مطلب ہے کہ عمرو زید کے بعد متصل آیا ہے، فا کے آنے سے ترتیب وتعقیب اور اتصال دونوں ثابت ہوئے، اس کا نام فا تعقیبیہ ہے۔

دلیل: ولھذا سے دلیل وتعلیل ذکر کر رہے ہیں کہ فا تعقیب مع الوصل کے لیے ہے، اسی وجہ سے جملہ شرطیہ کی جزا پر فا واقع ہوتی ہے کیونکہ جزا شرط کے بعد ہوتی ہے اور فا بھی تعقیب کے لیے ہے تو جزا پر داخل ہونا برمحل اور تعقیب مع الوصل کی دلیل ہے، اگر تعقیب کے لیے نہ ہوتی تو جزاؤں پر استعمال نہ ہوسکتی، آگے اسی کی تفہیم وتائید کے لیے چند مسائل کا ذکر ہے۔

پہلی تفریع: فا کے مذکورہ معنی کو سمجھانے کے لیے پہلی مثال یہ ہے کہ بائع نے کہا: **بعت منک ھذا العبد بالف فقال الاخر فھو حرّ** "اس مثال میں مقصود اور محل استشہاد "**فھو حرّ**" کی فا ہے، بائع کی طرف سے ایجاب کے جواب میں مشتری کا "**فھو حرّ**" کہنا صحت بیع اور آزادی کی خبر ہے، فا تعقیب وبعدیت کا تقاضا کرتی ہے، اس لیے اقتضاءً قبول بیع ثابت کریں گے، پھر اس کے بعد غلام آزاد ہوگا اور "**فھو حرّ**" کہنے والے پر ہزار لازم ہوگا، اگر فا کی بجائے واو کہی یا بغیر واو کے یعنی "**وھو حرّ** یا **ھو حرّ**" کہا تو یہ بیع کو رد کرنا ہے، کہ وہ آزاد ہے، اس صورت میں بیع ثابت ہوگی نہ آزادی اور نہ ہی ہزار لازم ہوگا۔

دوسری تفریع: ایک شخص کپڑا لے کر درزی کے پاس پہنچا اور درزی سے کہا: کہ یہ کپڑا دیکھ کیا میری "قمیص" کے لیے کفایت

کریگا؟ اس نے کپڑے کو دیکھا پھر کہا جی ہاں، تسلی بخش جواب سن کر کپڑے والے نے کہا" فاقطعه " پھر اسے کاٹ لے! درزی نے کاٹ لیا پھر سیتے وقت اچانک کپڑا کافی نہ رہا تو درزی کو کپڑے کی ضمان دینا ہوگی، کیونکہ مالک نے کفایت کے متعلق دریافت کرنے کے بعد کاٹنے کا حکم واجازت دی تھی، جب درزی نے پہلے کہا تھا کہ کافی ہوگا تو اب کمی کی صورت میں ضامن ہوگا کیونکہ " فاقطعه " میں فا برائے تعقیب ہے۔ ہاں اگر " اقطعه " یا " و اقطعه " کہتا تو پھر درزی پر ضمان نہ ہوتی۔

تیسری تفریع: کپڑے کے مالک بائع نے کہا" بعت منک هذاالثوب بعشرة فا قطعه " دوسرے نے کچھ نہیں کہا اور کپڑا کاٹ لیا تو بھی بیع تام ہوگی کیونکہ، فاقطعہ میں فا برائے تعقیب ہے قطع ثوب صحت وثبوت بیع کے بعد ہوا۔

چوتھی تفریع: مذکورہ تینوں مثالوں میں تعقیب وبعدیت کی خوب مشق ہوئی، اب اتصال وترتیب دونوں کو واضح کرنے کے لیے مثال ذکر ہو رہی ہے، اگر شوہر نے بیوی سے کہا: " ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق " اس صورت میں طلاق اس شرط پر واقع ہوگی کہ دونوں دخول ترتیب واتصال کے ساتھ ہوں اگر خلاف ترتیب داخل ہوئی یا داخل تو ترتیب کے ساتھ ہوئی لیکن کچھ دیر وقفہ کے بعد تو دونوں صورتوں میں طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ یہ فا کے معنی کے خلاف ہے، ہاں ترتیب واتصال کے ساتھ دخول کی صورت میں طلاق واقع ہو جائے گی۔

وَقَدْ تَكُونُ الْفَاءُ لِبَيَانِ الْعِلَّةِ، مِثَالُهُ إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ: اَدِّ إِلَيَّ اَلْفًا فَاَنْتَ حُرٌّ ، كَانَ الْعَبْدُ حُرًّا فِي الْحَالِ وَإِنْ لَمْ يُؤَدِّ شَيْئًا، وَلَوْ قَالَ لِلْحَرْبِيِّ: اِنْزِلْ فَاَنْتَ آمِنٌ كَانَ آمِنًا وَإِنْ لَمْ يَنْزِلْ، وَفِي الْجَامِعِ مَا إِذَا قَالَ: اَمْرُ امْرَأَتِي بِيَدِكَ فَطَلِّقْهَا فَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ طُلِّقَتْ تَطْلِيقَةً بَائِنَةً وَلَا يَكُونُ الثَّانِي تَوْكِيلًا بِطَلَاقٍ غَيْرِ الْاَوَّلِ، فَصَارَ كَاَنَّهُ قَالَ: طَلِّقْهَا بِسَبَبِ اَنَّ اَمْرَهَا بِيَدِكَ، وَلَوْ قَالَ: طَلِّقْهَا فَجَعَلْتُ اَمْرَهَا بِيَدِكَ فَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ طُلِّقَتْ تَطْلِيقَةً رَجْعِيَّةً، وَلَوْ قَالَ: طَلِّقْهَا وَجَعَلْتُ اَمْرَهَا بِيَدِكَ وَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ طُلِّقَتْ تَطْلِيقَتَيْنِ، وَكَذٰلِكَ لَوْ قَالَ: طَلِّقْهَا وَاَبِنْهَا اَوْ اَبِنْهَا وَطَلِّقْهَا فَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ وَقَعَتْ تَطْلِيقَتَانِ.

" کبھی " فا " علت بیان کرنے کے لیے ہوتی ہے، اسکی مثال جب مولی نے اپنے غلام سے کہا: مجھے ایک ہزار ادا کر اس لیے تو آزاد ہے، غلام آزاد ہوگا اسی وقت اگر چہ اس نے کچھ ادا نہ کیا، اور مسلمان نے برسر پیکر کافر سے کہا: اتر اس لئے کہ تو امن والا ہے تو وہ امن والا ہوگا اگر چہ نہ اترے، اور جامع صغیر میں ہے جب شوہر نے (کسی کو وکیل بناتے ہوئے) کہا: میری بیوی کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے اس لیے تو اسے طلاق دے، پھر اس وکیل نے مجلس میں اسے طلاق دیدی تو طلاق بائنہ سے مطلقہ ہوگی، اور دوسرا جملہ پہلے کے علاوہ طلاق کی وکالت کیلئے نہ ہوگا پس وہ گویا یوں ہوگا کہ شوہر نے کہا: تو اسے طلاق دے اس سبب سے کہ اسکا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے، اور اگر کہا: تو اسے طلاق دے سو میں نے اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں کر دیا، پھر اس وکیل نے طلاق دی مجلس میں تو طلاق

رجعی سے مطلقہ ہوگی، اور اگر کہا: تو اسے طلاق دے اور میں نے اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں کر دیا اور اس وکیل نے مجلس میں طلاق دیدی تو دو طلاقوں سے مطلقہ ہوگی، اور اسی طرح اگر کہا: تو طلاق دے اور اسے جدا کر یا کہا: اسے جدا کر اور اسے طلاق دے، پھر اس نے مجلس میں طلاق دی تو دو طلاقیں واقع ہوں گی''

توضیح: اس عبارت میں مصنف نے ''فا'' کا دوسرا معنی اور اسکی تین مثالیں ذکر کی ہیں۔

فا برائے علت: فا کا دوسرا معنی علت بیان کرنا ہے، پھر دو صورتیں ہیں کبھی تو فا علت پر داخل ہوتی ہے جیسے عرب ظالم کے پنجے میں پھنسے ہوئے مظلوم قیدی سے کہتے ہیں ''اَبْشِرْ فَقَدْ اَتَاکَ الْغَوْثُ ''خوش ہو جا تیری مدد آگئی'' اَبشر بشارت حاصل کر حکم ہے اور قد اتاک الغوث علت ہے، اس لیے خوش ہو کہ تیری خلاصی اور فراخی کے لیے مدد آئی ہے، مدد آنا بشارت کی علت ہے جس پر فا داخل ہے۔ کبھی فا معلول وحکم پر داخل ہوتی ہے جیسے عرب کہتے ہیں ''اَطعمتُہٗ فَاَشبعتُہٗ، و اَسقیتہٗ فارویتہٗ ''میں نے اسے کھلایا سو اسے سیر کر دیا، میں نے اسے پلایا سو اسے سیراب کر دیا، کھلانا پلانا سبب ہیں اور سیر وسیراب کرنا حکم ہے، سیر کرنا اور سیراب کرنا حکم اس لیے ثابت ہوئے کہ کھلایا اور پلایا گیا ہے یہاں فا معلول اور حکم پر داخل ہے، اس کا نام فاتعلیلیہ ہے اس لئے کہ یہ لام تعلیل کے معنی میں ہوتی ہے۔

فاتعلیلیہ کے لیے شرائط: فا علت بیان کرنے کے لیے آتی ہے اگرچہ تعقیب وترتیب والے معنے کی بنسبت کم، قد تقلیلیہ سے مصنفؒ نے اسی طرف اشارہ کیا ہے پھر علت پر داخل ہونے کے لیے ایک لازم شرط بھی ہے۔

قال الامام فخر الاسلام :انما تدخل الفاء علی العلل اذا کانت مما تدوم ، فتکون موجودة بعد الحکم کما کانت موجودة قبل الحکم لیحصل التّعقیب الّذی کان مدلول الفاء (اصول بزدوی)

علامہ بزدویؒ نے کہا: فا علت پر تب داخل ہوتی ہے جب وہ دائمی ہو، وہ حکم کے بعد ایسے باقی رہے جیسے حکم سے پہلے موجود تھی، تا کہ فا کا اصل معنی تعقیب حاصل ہو۔

علامہؒ نے شرط واضح کر دی کہ فا اس علت پر داخل ہوگی جو دائمی ہو، کیونکہ یہ بات طے شدہ ہے کہ علت وسبب پہلے ہوتا ہے حکم اس پر بعد میں مرتب ہوتا ہے، اگر دائمی علت نہ ہو تو وہ حکم کے بعد نہ رہے گی حالانکہ فا کا اصل اور حقیقی معنی تعقیب و بعدیت ہے جب علت عارضی ہو حکم کے بعد نہ رہے تو اس پر فا داخل نہ ہو سکے گا، اس لیے لازمی شرط قرار دی کہ علت ان علل میں سے ہو جو دائمی ہوں تا کہ اصلی معنی تعقیب کا حصول رہے۔ یہ بات بار بار ہم نے پڑھی ہے کہ مجازی معنی میں حقیقی معنی کا لحاظ واعتبار ہوتا ہے، بہر حال یہ بات ذہن نشین رہے کہ فا تعلیلیہ کے دخول کے لیے مدخول علت دائمی ہو، صاحب توضیحؒ نے علت غائی کہا ہے۔

فا کے علت پر داخل ہونے کی مثال: مصنفؒ نے پہلے علت پر فا داخل ہونے کی دو مثالیں ذکر کی ہیں۔ پہلی مثال یہ ہے کہ مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا: اَدِّ اِلَیَّ الفاً فانت حرٌّ ،تو مجھے ہزار ادا کر اس لئے کہ تو آزاد ہے، اداء الف حکم اور معلول ہے

اور آزادی وحریت علت ہے، مطلب یہ ہے کیونکہ تو آزاد ہے مجھے ہزار ادا کر، مذکورہ بالا شرط علت دائمی موجود ہے کہ آزادی دائمی چیز ہے، اس لئے اس علت پر فا تعلیلیہ داخل ہے، باقی اسے فا عاطفہ تعقیبیہ نہیں بنا سکتے کہ پہلا جملہ انشائیہ ہے جس پر جملہ خبریہ کا عطف جائز نہیں، اس لئے یہ فا تعلیلیہ ہے۔ غلام فی الفور آزاد ہوگا بھلے کچھ نہ دیا ہو۔

دوسری مثال یہ ہے کہ ایک مسلمان نے برسر پیکار کافر سے کہا: اِنزِل فانتَ آمنٌ، نیچے اتر تو امن والا ہے، انزل حکم ومعلول ہے اور انت آمن علت ہے، جس پر فا تعلیلیہ داخل ہے، امن بھی دائمی علت ہے (نقص امن عارضی ہوتا ہے) مطلب یہ ہے کہ تو امن والا ہے اتر آ، بھلے وہ اترے یا نہ اترے مامون ومحفوظ ہوگا۔

فا تعلیلیہ کے معلول وحکم پر داخل ہونے کی مثال: مصنفؒ نے جامع صغیر سے ایسی مثال پیش کی ہے جس میں فا علت کے بجائے معلول پر داخل ہے، ایک شخص نے طلاق تفویض وسپرد کرتے ہوئے کہا: **أمرُ امرأتی بیدِک فطلِّقھا**، میری بیوی کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے اس لئے تو اسے طلاق دے، یہاں "أمر امرأتی بیدک" علت ہے اور "طلِّقھا" معلول وحکم ہے، جس پر فا تعلیلیہ داخل ہے، مطلب یہ ہے کہ تو اسے طلاق دے (یہ حکم ہے) سبب یہ ہے کہ اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے، کیونکہ میں نے اس کا معاملہ تیرے سپرد کر دیا ہے اس سبب سے تو اسے طلاق دے، شوہر کے اس جملے کے بعد جسے طلاق تفویض ہوئی اس شخص نے اسی مجلس میں طلاق دے دی تو ایک طلاق بائنہ سے مطلقہ ہوگی، ایک اور بائنہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ تفویض طلاق میں "أمر امرأتی بیدک" الفاظ کنایہ ہیں اور ایک بار سپرد کی ہے تو الفاظ کنایہ ایک بار سپرد کرنے سے ایک بائنہ ہی واقع ہوگی، باقی اس کے ساتھ "فطلِّقھا" توکیل کیلئے نہیں بلکہ اسی کی وضاحت ہے، گویا یوں کہا "طلّقھا بسبب ان أمرھا بیدک" اس لئے ایک بائنہ طلاق ہوگی۔ **فطلِّقھا فی المجلس** میں یہ یاد رہے کہ تفویض طلاق کا حکم مجلس پر منحصر ہوتا ہے، تفویض طلاق کے بعد مفوَّض الیہ نے اسی مجلس میں طلاق دی تو واقع ہوگی ورنہ مجلس برخواست وختم ہونے کے بعد اسے طلاق دینے کا حق نہ رہے گا، اس لئے فی المجلس کی قید بڑھا دی۔ مذکورہ صورت میں طلاق بائنہ تھی، اگر تفویض طلاق میں الفاظ برعکس کہے یعنی پہلے صریح پھر کنایہ کہے تو حکم برعکس طلاق رجعی کا ہوگا، اگر کہا: **طلِّقھا فجعلتُ أمرَھا بیدکَ**، اسے طلاق دے اس لئے کہ اس کا معاملہ میں نے تیرے ہاتھ میں کر دیا ہے، اب چونکہ **طلقھا** صریح لفظ مقدم ہے، مفوَّض الیہ نے مجلس میں طلاق دی تو ایک رجعی واقع ہوگی، یہ صریح طلاق کی تفویض کہلاتی ہے۔ **فجعلت أمرھا بیدک** اسی کا بیان ہے۔

فا تعلیلیہ سے جدا مثال: "**الاشیاء تعرف باضدادھا**" کے مطابق بغیر فا والی مثالیں ذکر کر کے مصنفؒ فرق واضح کر رہے ہیں، شوہر نے کہا: **طلِّقھا و جعلت أمرھا بیدک**، اسے طلاق دے اور اس کا معاملہ میں نے تیرے ہاتھ میں کر دیا، یہاں فا کی بجائے واو ہے، پہلا جملہ انشائیہ اور دوسرا جملہ خبریہ ہونے کی وجہ سے عطف درست نہیں اور فا نہ ہونے کی وجہ سے بیان علت بھی نہیں بنا سکتے تو لامحالہ انہیں دو مستقل جملے قرار دیں گے اور دو طلاقیں ہوں گی، دو کی وجہ یہ ہے کہ دو جملوں سے

وکیل بنایا جس کی دوسرے نے تعمیل کر کے طلاق دی، جب وکیل دو کا بنا تو واقع بھی دو طلاقیں ہوں گی۔

دونوں بائنہ ہونے کی وجہ بھی خوب توجہ سے سنیں اور ذہن نشیں کر لیں، دیکھئے طلقہا صریح کی وجہ سے ایک طلاق رجعی واقع ہوئی پھر مستقل جملہ (عطف و بیانِ علت نہ ہونے کی وجہ سے) جعلت امرها بیدک لفظ کنایہ کی وجہ سے ایک بائنہ واقع ہوئی جب دو طلاقیں (ایک رجعی، ایک بائنہ) واقع ہو چکیں تو ہم نے ان کے حکم کی طرف رجوع کیا، طلاق رجعی کا حکم یہ ہے کہ شوہر کیلئے رجوع جائز ہے اور طلاق بائنہ کا حکم اور مقتضیٰ یہ ہے کہ رجوع ناجائز ہو، اب تنازع ہوا ایک رجعی سے رجعت جائز ہے اور دوسری بائنہ سے رجعت جائز نہیں ہے ہم نے اور ضابطے کی طرف رجوع کیا کہ اگر جواز وعدم جواز میں تعارض ہو تو عدم جواز راجح ہوتا ہے، اس لئے عدم رجوع کا حکم لگاتے ہوئے دونوں کو بائنہ قرار دے دیا گویا بائنہ رجعی پر غالب ہوئی اسی طرح اگر طلّقها وابنها یا ابنها و طلّقها کہا اور وکیل نے تعمیل کرتے ہوئے طلاق دیدی تو دو طلاق بائنہ واقع ہونگی، دو دو جملہ ہونے کی وجہ سے اور دونوں بائنہ ہونے کی وجہ ابھی گزری ہے۔

فطلّقها فی المجلس میں مجلس کی قید اتفاقی ہے، توکیل میں مجلس پر وکالت منحصر نہیں ہوتی مجلس برخواست ہونے کے بعد بھی وکیل طلاق دے تو واقع ہو جائے گی۔ ہاں تفویضِ طلاق میں مجلس کی قید ہوتی ہے کما مرّ۔ فی المجلس کا لفظ سہو کاتب بھی ہو سکتا ہے کما اشار الیہ البعض۔

وَعَلٰی هٰذَا قَالَ اَصْحَابُنَا: إِذَا أُعْتِقَتِ الْاَمَةُ الْمَنْكُوْحَةُ ثَبَتَ لَهَا الْخِيَارُ سَوَاءٌ كَانَ زَوْجُهَا عَبْدًا اَوْ حُرًّا، لِاَنَّ قَوْلَهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِبَرِيْرَةَ حِيْنَ اُعْتِقَتْ: مَلَكْتِ بُضْعَكِ فَاخْتَارِىْ، اَثْبَتَ الْخِيَارَ لَهَا بِسَبَبِ مِلْكِهَا بُضْعَهَا بِالْعِتْقِ، وَهٰذَا الْمَعْنٰى لَا يَتَفَاوَتُ بَيْنَ كَوْنِ الزَّوْجِ عَبْدًا اَوْ حُرًّا، وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ مَسْاَلَةُ اِعْتِبَارِ الطَّلَاقِ بِالنِّسَاءِ فَاِنَّ بُضْعَ الْاَمَةِ الْمَنْكُوْحَةِ مِلْكُ الزَّوْجِ وَلَمْ يَزَلْ عَنْ مِلْكِهٖ بِعِتْقِهَا فَدَعَتِ الضَّرُوْرَةُ اِلَى الْقَوْلِ بِازْدِيَادِ الْمِلْكِ بِعِتْقِهَا حَتّٰى يَثْبُتَ لَهُ الْمِلْكُ فِى الزِّيَادَةِ وَيَكُوْنُ ذٰلِكَ سَبَبًا لِثُبُوْتِ الْخِيَارِ لَهَا وَاِزْدِيَادُ مِلْكِ الْبُضْعِ بِعِتْقِهَا مَعْنٰى مَسْاَلَةِ اِعْتِبَارِ الطَّلَاقِ بِالنِّسَاءِ، فَيُدَارُ حُكْمُ مَالِكِيَّةِ الثَّلَاثِ عَلٰى عِتْقِ الزَّوْجَةِ دُوْنَ عِتْقِ الزَّوْجِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ رح.

''اسی بنا پر تو ہمارے علماء نے کہا: جب شادی شدہ باندی آزاد ہوئی تو اس کیلئے ''خیار عتق'' ہوگا چاہے اس کا شوہر غلام ہو یا آزاد۔ کیونکہ حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کو حضور ﷺ نے فرمایا جب وہ آزاد کی گئیں: ''تو اپنی بضع کی مالک ہے پس تو اختیار کر لے'' اس فرمان نے ان کیلئے آزادی کے سبب اپنے بضع کے ملک کی وجہ سے خیار عتق

ثابت کیا اور یہ مقصود یعنی بضع کا مالک ہونا متفاوت نہیں ہوتا بھلے شوہر آزاد ہو یا غلام۔ اسی سے مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ طلاق کی تعداد کا اعتبار عورتوں سے ہے۔ بلاشبہ منکوحہ باندی کا عضو انتفاع شوہر کی ملک ہے، اس کے آزاد ہونے کی وجہ سے شوہر کی ملک زائل نہیں ہوتی پھر ضرورت ہوئی اس بات کی کہ آزادی کی وجہ سے شوہر کی ملک بڑھ جائے یہاں تک کہ اس شوہر کیلئے زیادۃ میں ملک ثابت ہو اور یہی سبب ہے اس کے خیار عتق حاصل و ثابت ہونے کا اور آزادی کی وجہ سے بضع پر ملک بڑھنا ہی مراد ہے طلاق میں عورتوں کے اعتبار کے مسئلے کا، سو گھمایا جائے گا تین طلاقوں کے مالک ہونے کا حکم بیوی کے آزاد ہونے پر سوائے شوہر کے آزاد ہونے کے جیسا کہ وہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے"

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے دو تفریعات ذکر کی ہیں۔

پہلی تفریع: سابقہ تقریر میں ہم نے پڑھا ہے کہ فا تعلیلیہ علت پر داخل ہوتی ہے اور معلول و حکم پر بھی داخل ہوتی ہے، اسی بنا پر کہ فا معلول و حکم پر داخل ہوتی ہے، مصنفؒ کہتے ہیں: ہمارے علماء احنافؒ نے حدیث بریرہؓ سے استدلال کرتے ہوئے کہا: کہ منکوحہ باندی کو آزاد ہونے کی وجہ سے خیار عتق حاصل ہوگا یعنی اگر باندی کسی کی بیوی تھی اور اسے آزادی مل گئی تو اسے اختیار ہے کہ اپنے سابقہ نکاح کو فسخ کردے اور شوہر سے جدا ہو جائے یہ خیار عتق (آزادی کی وجہ سے حاصل ہونے والا اختیار) ہے

دلیل: متن میں حدیث پاک کا مذکورہ جملہ ہے حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا جب آزاد ہوئیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا: **مَلَكْتِ بُضْعَكِ فَاخْتَارِيْ**، تو اپنے آزاد بضع کی مالک ہوئی اس لئے اپنے آپ کو اختیار کرلے۔ آزاد بضع کا مالک ہونا سبب اور علت ہے اور اپنے آپ کو اختیار کرنا اور خیار عتق استعمال کرنا معلول ہے جس پر فا تعلیلیہ داخل ہے، اس لئے ہمارے علماء احنافؒ نے کہا: منکوحہ باندی کو آزاد ہونے کی وجہ سے خیار عتق حاصل ہوگا بھلے شوہر غلام ہو یا آزاد۔

امام شافعیؒ کا مسلک: امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ شوہر غلام ہو تو پھر خیار عتق حاصل ہوگا۔ انہوں نے خیار عتق کی علت شوہر کے غلام ہونے کو قرار دیا، شوہر غلام ہے تو خیار عتق ملے گا شوہر آزاد ہے تو نہ ملے گا۔ اس کا جواب واضح ہے کہ حدیث پاک کی رو سے خیار کی علت آزادی کی وجہ سے آزاد بضع کا مالک ہونا ہے، چاہے شوہر غلام ہو یا آزاد بہر دو صورت آزادی ملنے کی وجہ سے باندی کو آزاد ملک بضع ملا پہلے تو کنیز و مملوکہ تھی، اس لئے آزاد ہونے پر اسے "خیار عتق" حاصل ہوگا شوہر کا اعتبار نہ ہوگا۔

حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کا قصہ: حضرت بریرہ بنت صفوان رضی اللہ عنہا قبیلہ نبطہ سے ہیں یا قبطیہ ہیں، ان کے والد کیلئے صحابیت ثابت ہے یہ انصار یا آل عتبہ بن ابی لہب کی مملوکہ تھیں، حضرت بریرہؓ کے عتق اور خیار عتق کا تذکرہ صحیح بخاری ۲۹۵/۲ میں ہے، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے انہیں خرید کر آزاد کیا، آزادی سے پہلے بھی سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کی خدمت کرتی تھیں آزادی کے وقت حضرت مغیث رضی اللہ عنہ کے عقد میں تھیں پھر "خیار عتق" استعمال کرکے ان سے علیحدگی اختیار کرلی تھی یہی بات زیر بحث مسئلہ میں احناف کا قوی استدلال ہے۔

حدیث بریرہؓ کے متعلق الاصابہ میں ہے ’’وقد جمع بعض الائمة فوائد هذا الحديث فزادت على ثلثمائة ولیه لی لخصيها فی فتح الباری (الاصابه، فتح الباری) آنحضرت ﷺ کے استفسار پر انہوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالی عنہا کی صداقت و پاکدامنی پر دوٹوک جواب دیا تھا (انعامات المنعم)

دوسری تفریع: جب یہ مسئلہ ثابت ہو چکا کہ منکوحہ باندی کو آزادی کے بعد ’’خیار عتق‘‘ حاصل ہوگا۔ چاہے شوہر غلام ہو یا آزاد کیونکہ ’’خیار عتق‘‘ کی علت آزادی کی وجہ سے آزاد بضع کا مالک ہونا ہے۔ تو اسی سے یہ مسئلہ متفرع ہوگا کہ طلاقوں کی تعداد کا اعتبار عورتوں سے ہے یہی دوسری تفریع ہے۔

مسئلہ: اس تفریع میں زیر بحث ہے کہ تین یا دو طلاقوں کا اعتبار عورتوں سے ہے یا مردوں سے؟ یہ بات ذہن نشین کرلیں کہ رقیت کی بنسبت حریت کی تعداد زیادہ ہوتی ہے۔ اس میں تو سب کا اتفاق ہے کہ رقیت و حریت کی بنا پر قلت و کثرت ہوگی اور تعداد میں فرق آئے گا، اسمیں اختلاف ہے کہ وہ کن کے اعتبار سے عورتوں کے اعتبار سے یا مردوں کے اعتبار سے؟ احنافؒ کے نزدیک طلاقوں کی تعداد کا اعتبار عورتوں پر ہے، باندی پر دو طلاقوں کا حق ہے یعنی باندی کے نکاح کو ختم کرنے کیلئے دو طلاقیں کافی ہیں کیونکہ ملک بضع ضعیف ہے، اور آزاد کے نکاح کو ختم کرنے کیلئے تین طلاقیں ہیں کیونکہ ملک بضع قوی ہے، امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ شوہر اگر آزاد ہے تو تین طلاقوں کا مالک ہوگا، شوہر اگر غلام ہے تو دو طلاقوں کا مالک ہوگا یعنی طلاقوں کی تعداد کا اعتبار مَردوں سے ہے۔

دلیل احنافؒ: صاحب اصول الشاشی نے فانّ بضع الامة...... سے اسکی تعلیل و دلیل پیش کی ہے کہ احناف کا مذہب مذکورہ بالا حدیثِ بریرہؓ پر متفرع ہے، اس طرح کہ منکوحہ باندی کا بضع ناکح کی ملک میں ہے اور اسکا ملک زائل نہیں ہوا، اس لیے کہ آزادی کے بعد باندی سابقہ نکاح کو برقرار رکھتی ہے تو کوئی بھی تجدیدِ نکاح کا قائل و مدعی نہیں تو ثابت ہوا کہ منکوحہ باندی کا عضوِ انتفاع شوہر کی ملک میں ہے، پھر جب آزادی مل گئی تو مِلک کو ترقی دینے اور بڑھانے کی ضرورت پیش آئی کیونکہ پہلے باندی تھی اب آزاد ہو چکی تو مِلک قوی ہوگئی، تو آزادی کی وجہ سے باندی کو تقویت مل گئی حالانکہ شوہر کا نکاح تو سابق کیفیت پر ہے جس سے ضعیف باندی پر مِلک حاصل ہوئی تھی یہ قوت اور ازدیادِ مِلک باندی کے لیے خیارِ عتق کے ثبوت کا سبب ہے، طلاق میں عورتوں کے اعتبار کے مسئلہ میں یہی مراد ہے کہ باندی پر مِلک ضعیف تو اسکے زائل کرنے کے لیے دو طلاقیں اور آزاد پر مِلکِ انتفاع قوی تو اسکے زائل کرنے کے لیے تین طلاقیں، نتیجہ یہ ثابت ہوا کہ تعدادِ طلاق میں عورتوں کا اعتبار ہوگا۔ یہی احنافؒ کا مسلک ہے۔

دلیل شوافع: امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ تعدادِ طلاق میں مردوں کا اعتبار ہوگا؛ امام مالکؒ نے بھی مؤطا میں یہی لکھا ہے؛ حدیثِ پاک: اَلطَّلَاقُ بِالرِّجَالِ وَالْعِدَّةُ بِالنِّسَاءِ (السننُ الكبرىٰ للبيهقى ۷/۳۷۰) سے استدلال کیا ہے، دیکھیے صریح لفظ ہے طلاق کا اعتبار مَردوں سے ہے اور عِدت کا اعتبار عورتوں سے ہے، صاف معلوم ہوا کہ طلاق میں مَردوں کا اعتبار ہے۔

جوابات: محشیؒ نے پہلا جواب یہ دیا ہے کہ یہ حدیث ثابت نہیں، اس لیے کہ حضرت زید بن ثابتؓ سے مروی ہے، صحابہ کرام رضی اللہ عنھم ان کی موجودگی میں یہ فیصلہ دیتے اور مکالمہ کرتے تھے اور اس حدیث سے دلیل نہیں پکڑتے تھے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ثابت نہیں، ورنہ صحابیٔ رسول ﷺ راوی حدیث اپنی روایت کردہ ثابت شدہ صحیح حدیث کے خلاف مکالمہ وفیصلہ پر خاموش نہ رہتے، مصنف عبدالرزاق میں موقوف مروی ہے۔

دوسرا جواب: یہ ہے کہ یہ منسوخ ہے ناسخ اگلی حدیث ہے جو حنفیہ کی دلیل میں مذکور ہے۔

تیسرا جواب: یہ ہے کہ یہ حدیث ثابت غیر منسوخ ہے لیکن مؤول ہے، مطلب یہ ہے کہ ایقاعِ طلاق کا اعتبار مَردوں سے ہے اور عدت گذارنے کا اعتبار عورتوں سے ہے یعنی استدلال میں ذکر کردہ حدیث میں تعدادِ طلاق مراد نہیں بلکہ ایقاعِ طلاق مراد ہے اور یہ مسلّم ہے کہ طلاق واقع کرنا مَردوں کا حق ہے عورت کو طلاق دینے کا حق نہیں۔ الا یہ کہ شوہر حق طلاق اسے تفویض کردے۔

احناف کی صریح دلیل: حدیثِ پاک میں ہے: طَلَاقُ الْاَمَۃِ ثِنْتَانِ وَعِدَّتُھَا حَیْضَتَانِ (ترمذی ۱/۱۴۱، ابوداؤد ۱/۳۰۵) باندی کی طلاق دو ہیں اور اسکی عدت دو حیض ہے، یہ بالکل واضح دلیل ہے کہ تعدادِ طلاق میں عورتوں کا اعتبار ہے، اس سے پہلی فصل میں پڑھا ہوا مسلکِ احناف بھی ثابت ہوا کہ عدت حیض سے شمار ہوگی **کما قرأنا فی تفسیرِ ثلثة قروء۔**

ثمرہ اختلاف: اس اختلاف کا ثمرہ اس صورت میں ظاہر ہوگا جب شوہر آزاد ہو اور بیوی کنیز ہو تو احناف کے نزدیک شوہر دو طلاقوں کا مالک ہوگا، شوافع کے نزدیک تین کا' اگر شوہر غلام اور بیوی آزاد تو حنفیہ کے نزدیک شوہر تین کا مالک ہوگا اور شوافع کے ہاں دو کا۔

تمرینی سوالات: س: جب فا تعقیب مع الوصل کے لئے ہے تو پھر جزاء پر کیونکر داخل ہوتی ہے؟

س: صاحب ثوب نے خیاط سے فاقطعہ اقطعہ کہا تو کیا فرق ہے؟

س: ادالی الفا فانت حر میں فا کونسی ہے اور فا تعلیلیہ کے لئے کیا شرائط ہیں؟

س: فاختار ای سے کیا استدلال ہے مفصل جواب کیا ہے؟

س: ولو قال ان دخلت هذه الدار سے لایقع الطلاق تک اعراب لگائیں!

۲۰۔ فَصْلٌ: بیسویں فصل "ثُمّ" کے معنی کے بیان میں ہے۔

ثُمَّ لِلتَّرَاخِیْ لٰکِنَّہٗ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ یُفِیْدُ التَّرَاخِیَ فِی اللَّفْظِ وَالْحُکْمِ، وَعِنْدَھُمَا یُفِیْدُ التَّرَاخِیَ فِی الْحُکْمِ، وَبَیَانُہٗ فِیْمَا إِذَا قَالَ لِغَیْرِ الْمَدْخُوْلِ بِھَا: إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ، فَعِنْدَہٗ یَتَعَلَّقُ الْاُوْلٰی بِالدُّخُوْلِ وَتَقَعُ الثَّانِیَۃُ فِی الْحَالِ وَلَغَتِ الثَّالِثَۃُ، وَعِنْدَھُمَا

يَتَعَلَّقُ الْكُلُّ بِالدُّخُوْلِ ثُمَّ عِنْدَ الدُّخُوْلِ يَظْهَرُ التَّرْتِيْبُ فَلا يَقَعُ إِلَّا وَاحِدَةً،وَلَوْ قَالَ:اَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ،فَعِنْدَ اَبِیْ حَنِيْفَةَ وَقَعَتِ الْاُوْلٰى فِی الْحَالِ وَلَغَتِ الثَّانِيَةُ وَالثَّالِثَةُ، وَعِنْدَهُمَا يَقَعُ الْوَاحِدَةُ عِنْدَ الدُّخُوْلِ لِمَا ذَكَرْنَا،وَإِنْ كَانَتِ الْمَرْأَةُ مَدْخُوْلًا بِهَا فَإِنْ قَدَّمَ الشَّرْطَ تَعَلَّقَتِ الْاُوْلٰى بِالدُّخُوْلِ وَيَقَعُ ثِنْتَانِ فِی الْحَالِ عِنْدَ اَبِیْ حَنِيْفَةَ،وَإِنْ اَخَّرَ الشَّرْطَ وَقَعَ ثِنْتَانِ فِی الْحَالِ وَتَعَلَّقَتِ الثَّالِثَةُ بِالدُّخُوْلِ،وَعِنْدَهُمَا يَتَعَلَّقُ الْكُلُّ بِالدُّخُوْلِ فِی الْفَصْلَيْنِ.

''ثم'' تراخی کے لیے ہے لیکن امام صاحبؒ کے نزدیک تلفظ وحکم دونوں میں تراخی کا فائدہ دیتا ہے، اور صاحبین کے نزدیک صرف حکم میں تراخی کا فائدہ دیتا ہے، اسکی وضاحت اس صورت میں ہوگی جب شوہر نے غیر موطوءۃ بیوی سے کہا: اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق پھر طلاق پھر طلاق، سوامام صاحبؒ کے نزدیک پہلی طلاق دخول سے معلق ہوگی اور دوسری فی الحال واقع ہوگی اور تیسری لغو ہوگی، اور صاحبین کے نزدیک تمام طلاقیں گھر میں دخول کے ساتھ معلق ہونگی، پھر دخولِ دار کے وقت ترتیب ظاہر ہوگی پھر صرف ایک طلاق واقع ہوگی اور اگر کہا: تجھے طلاق پھر طلاق پھر طلاق اگر گھر میں داخل ہوئی، تو امام صاحبؒ کے نزدیک پہلی بروقت واقع ہوگی اور دوسری تیسری لغو ہوں گی اور صاحبین کے نزدیک دخول دار کے وقت ایک واقع ہوگی بسبب اسکے کہ جو ہم نے ذکر کیا، اور اگر عورت مدخول بہا ہے پھر اگر شرط کو مقدم کیا تو پہلی دخول شرط سے معلق ہوگی باقی دو اسی وقت واقع ہونگی امام صاحبؒ کے نزدیک اور اگر شرط کو مؤخر کیا تو پہلی دو اسی وقت واقع ہونگی تیسری دخول شرط کے ساتھ معلق ہوگی، اور صاحبین کے نزدیک دونوں صورتوں میں سب دخول دار سے معلق ہونگی''

توضیح: اس فصل میں مصنفؒ نے ''ثم'' کا معنٰی اور اس میں اختلاف کو دو مثالوں سے ذکر کیا ہے۔

ثم کا معنٰی: مصنفؒ کہتے ہیں ''ثم'' تراخی کے لیے آتا ہے یعنی معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان مہلت و وقفہ اور کچھ فاصلہ ہو جیسے جاء زیدٌ ثم عمروٌ اسکا مطلب یہ ہے کہ عمرو کا آنا زید کے آنے کے بعد وقفے سے ہے، قرآن وحدیث میں اسکی متعدد مثالیں ہیں مثلاً انّ الذین آمنوا ثم کفروا ثم آمنوا ثم کفروا ثم ازدادوا کفرا، ذلک بانھم آمنوا ثم کفروا. کلا سوف تعلمون ثم کلا سوف تعلمون (نساء ۱۳۷/ منافقون ۳/ تکاثر ۳/۴) یہ تو اتفاقی امر ہے کہ ثم کا معنی تراخی ہے، پھر امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ تلفظ وحکم دونوں میں ''تراخی'' کا فائدہ دیتا ہے یا صرف حکم میں؟

امام صاحبؒ کا قول: امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے کہ لفظ وحکم دونوں میں تراخی کا فائدہ دیتا ہے۔

دلیل: یہ ہے کہ ثم تراخی کے لیے وضع کیا گیا ہے اور ہر چیز میں اصل کمال ہے اور تراخی میں کمال یہی ہے کہ تلفظ وحکم دونوں میں ہوتا کہ ثم کا وضعی معنیٰ پورا پورا سچا آئے اس لیے دونوں میں مفیدِ تراخی ہے۔

صاحبین کا قول: قاضی ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے کہ صرف حکم میں تراخی کا فائدہ دیتا ہے۔

دلیل: یہ ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف میں اتصال ہوتا ہے انفصال سے عطف درست نہیں اس لئے ثم کا لحاظ کرتے ہوئے کہیں گے حکم میں تراخی کے لیے مفید ہے اور عطف کا لحاظ کرتے ہوئے تلفظ میں مفید تراخی نہ کہیں گے ویسے بھی معطوف علیہ اور معطوف متصل ہیں تو انفصال درست نہیں اور ثم کا معنیٰ تراخی فی الحکم سے سچا آجاتا ہے عطف۔

جواب: ولکنا نقول: صحّةُ العطفِ مَبنِیَّةٌ علی الاتصال صورة ...... سے محشی نے جواب دیا کہ عطف میں اتصال کے لیے ثم کے معنیٰ کو چھوڑنے یا ناقص کرنے کی حاجت نہیں، اس لئے کہ عطف کے صحیح ہونے کے لیے تو ظاہری اور صوری اتصال کافی ہے اور وہ موجود ہے کہ فانتِ طالقٌ ثم طالقٌ ثم طالقٌ میں طالق طالق قریب قریب ہی تو ہیں، اس لیے راجح یہی ہے کہ ثم تلفظ وحکم دونوں میں مفید تراخی ہے کما ھو قولُ الامام، آگے مثالوں سے ثمرہ اختلاف واضح کیا ہے۔

پہلی مثال: مذکورہ دونوں اقوال میں فرق بیان کرنے کے لیے مصنفؒ نے دو مثالیں ذکر کی ہیں ہر مثال میں دو صورتیں اور مجموعی طور پر چار صورتیں ہیں۔

پہلی مثال: غیر مدخول بہا بیوی کی ہے جس سے رخصتی اور خلوت صحیحہ نہ ہوئی ہو شوہر نے کہا: ''اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَانْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ'' یہ اس مثال کی پہلی صورت ہے جس میں شرط مقدم ہے، امام صاحبؒ کے نزدیک اسکا حکم یہ ہے کہ فانتِ طالقٌ میں مذکور پہلی طلاق دخول دار کی شرط سے معلق ہوگی، ثم طالقٌ میں مذکور دوسری طلاق فی الحال واقع ہو جائیگی کیونکہ تلفظ وحکم دونوں میں تراخی ہے تو یہ شرط سے معلق نہ ہوگی بلکہ مؤخر ہوگی پھر غیر مدخول بہا ایک صریح طلاق سے بائنہ ہو جاتی ہے تو ضرورت نہ رہنے کی وجہ سے تیسری طلاق جو آخری ثم طالق میں مذکور ہے لغو ہو جائیگی اسی کو مصنفؒ نے کہا: پہلی معلق دوسری فی الفور واقع اور تیسری لغو۔ صاحبینؒ کے نزدیک چونکہ صرف تراخی فی الحکم ہے تو تلفظ میں متصل ہونے کی وجہ سے سب طلاقیں شرط سے معلق ہونگی پھر جب شرط دخولِ دار پائی جائیگی تو ایک واقع ہوگی جو بائنہ کردے گی اور دیگر دو کی ضرورت ہی نہ رہے گی اگر شرط مؤخر ہو ''اَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ''

انتِ طالقٌ ثم طالقٌ ثم طالقٌ ان دخلتِ الدار، تو امام صاحبؒ کے نزدیک انتِ طالقٌ میں مذکور پہلی بروقت کہتے ہی واقع ہو جائے گی اور دوسری تیسری دونوں لغو، صاحبینؒ کے نزدیک تینوں شرط سے معلق ہونگی اور دخولِ دار کے وقت صرف ایک واقع ہو گی، آپ نے ملاحظہ کیا کہ دونوں حضرات کے نزدیک طلاق تو ایک واقع ہوگی لیکن تقریر میں فرق ہے نیز یہ بھی کہ امام صاحبؒ کے نزدیک فی الحال اور صاحبینؒ کے نزدیک دخولِ دار شرط کے وجود کے وقت۔

دوسری مثال: اگر بیوی مدخول بہا ہے تو پھر پہلی صورت یعنی شرط مقدم ہونے کی صورت میں امام صاحبؒ کے نزدیک پہلی

شرط سے معلق اور دوسری تیسری دونوں بروقت واقع ہونگی اور شرط مؤخر ہونے کی صورت میں پہلی دو فی الفور واقع اور تیسری شرط کے ساتھ والی معلق ہوگی، جو معلق ہے وہ دخولِ دار کے وقت واقع ہوگی کیونکہ مدخول بہا بیوی تینوں کا محل ہے، صاحبینؒ کے نزدیک چاہے شرط مقدم ہو یا مؤخر تینوں طلاقیں شرط سے معلق ہونگی دونوں صورتوں میں حکم ایک ہے کہ دخولِ دار کے وقت سب طلاقیں واقع ہونگی۔

تمرینی سوالات: س: ثم کے مدلول میں کیا اختلاف ہے، ثمرہ اختلاف کیا ہے؟

س: ثم جاء کم رسول مصدق لمامعکم (آل عمران) میں معنیٰ منطبق کیسے ہوسکتا ہے؟

س: تراخی فی الحکم اور تراخی فی اللفظ والحکم کا فرق واضح کریں!

س: وان کانت المرأة مدخولابها سے فصل تک صحیح اعراب لگائیں!

۲۱ فَصْلٌ ۔ اکیسویں فصل بل کے معنی کے بیان میں

بَلْ لِتَدَارُکِ الْغَلَطِ بِإِقَامَةِ الثَّانِیْ مَقَامَ الْاَوَّلِ فَإِذَا قَالَ لِغَیْرِ الْمَدْخُوْلِ بِهَا: اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً لَا بَلْ ثِنْتَیْنِ وَقَعَتْ وَاحِدَةٌ لِاَنَّ قَوْلَهٗ لَا بَلْ ثِنْتَیْنِ رُجُوْعٌ عَنِ الْاَوَّلِ بِإِقَامَةِ الثَّانِیْ مَقَامَ الْاَوَّلِ وَلَمْ یَصِحُّ رُجُوْعُهٗ فَیَقَعُ الْاَوَّلُ فَلَا یَبْقَی الْمَحَلُّ عِنْدَ قَوْلِهٖ ثِنْتَیْنِ، وَلَوْ کَانَتْ مَدْخُوْلًا بِهَا یَقَعُ الثَّلَاثُ وَهٰذَا بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ: "لِفُلَانٍ عَلَیَّ اَلْفٌ لَا بَلْ اَلْفَانِ" حَیْثُ لَا یَجِبُ ثَلَاثَةُ آلَافٍ عِنْدَنَا، وَقَالَ زُفَرُ: یَجِبُ ثَلَاثَةُ اٰلَافٍ لِاَنَّ حَقِیْقَةَ اللَّفْظِ لِتَدَارُکِ الْغَلَطِ بِإِثْبَاتِ الثَّانِیْ مَقَامَ الْاَوَّلِ وَلَمْ یَصِحَّ عَنْهُ إِبْطَالُ الْاَوَّلِ فَیَجِبُ تَصْحِیْحُ الثَّانِیْ مَعَ بَقَاءِ الْاَوَّلِ: وَذٰلِکَ بِطَرِیْقِ زِیَادَةِ الْاَلْفِ عَلَی الْاَلْفِ الْاَوَّلِ بِخِلَافِ قَوْلِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً لَا بَلْ ثِنْتَیْنِ لِاَنَّ هٰذَا إِنْشَاءٌ وَذٰلِکَ إِخْبَارٌ وَالْغَلَطُ إِنَّمَا یَکُوْنُ فِی الْإِخْبَارِ دُوْنَ الْإِنْشَاءِ فَاَمْکَنَ تَصْحِیْحُ اللَّفْظِ بِتَدَارُکِ الْغَلَطِ فِی الْإِقْرَارِ دُوْنَ الطَّلَاقِ حَتّٰی لَوْ کَانَ الطَّلَاقُ بِطَرِیْقِ الْإِخْبَارِ بِاَنْ قَالَ: کُنْتُ طَلَّقْتُکِ اَمْسِ وَاحِدَةً لَا بَلْ ثِنْتَیْنِ یَقَعُ ثِنْتَانِ لِمَا ذَکَرْنَا

"حرفِ بل غلطی کی تلافی کے لیے ہے دوسرے کو پہلے کی جگہ ٹھہرانے کی صورت میں سو جب شوہر نے غیر مدخول بہا بیوی سے کہا: "انتِ طالقٌ واحدةً لا بل ثنتین" "تو ایک طلاق والی ہے بلکہ دو، ایک طلاق واقع ہوگی اس لیے کہ اس شوہر کا قول لا بل ثنتین پہلی سے رجوع ہے دوسرے کو اس کی جگہ ٹھہرا کر حالانکہ اسکا رجوع (اس انشاء والی صورت میں) درست نہیں پس کہتے ہیں پہلی طلاق واقع ہوگی اور ثنتین کہتے وقت وہ اسکا محل ہی نہ رہی اور اگر

مدخول بہا ہو تو تینوں واقع ہونگی اور یہ اس (اخباری صورت) کے خلاف ہے جو اگر کہا: فلاں کے لیے مجھ پر ایک ہزار ہے نہیں بلکہ دو ہزار اس وقت ہمارے نزدیک تین ہزار واجب نہ ہونگے امام زفرؒ نے کہا: تین ہزار واجب ہونگے اس لئے کہ لفظِ بل کی حقیقت غلطی کی تلافی کے لیے ہے دوسرے کو پہلے کی جگہ ثابت کر کے اور اس اقرار کرنے والے کا پہلے اقرار کو باطل کرنا درست نہیں تو پہلے کو باقی رکھتے ہوئے دوسرے کو درست قرار دینا واجب ہے اور یہ پہلے ہزار پر ہزار بڑھانے کے طریق سے ہے برخلاف اسکے قول "انت طالقٌ واحدةً لا بل ثنتین" کے کیونکہ یہ انشاء ہے اور وہ اقرار اِخبار ہے، اور غلطی خبر دینے میں ہوسکتی ہے سواء اِنشاء کے، سو ممکن ہے کہ لفظ کو صحیح قرار دینا غلطی کی تلافی کے ساتھ اقرار میں سواء طلاق کے، یہاں تک کہ اگر طلاق خبر دینے کے طریقے سے ہو بایں صورت کہ شوہر نے کہا: "میں نے تجھے کل گذشتہ ایک طلاق دی تھی نہیں بلکہ دو" تو دو واقع ہوں گی اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے پہلے ذکر کی"

توضیح: اس فصل میں مصنفؒ نے بل کا معنیٰ اور اخبار وانشاء میں اسکے استعمال کا فرق بیان کیا ہے۔

بل کا معنیٰ: بل بھی حروفِ عاطفہ میں سے ہے، یہ غلطی کی تلافی اور اول سے اعراض کے لیے وضع کیا گیا ہے یعنی متکلم سے کہنے میں جو غلطی ہو جاتی ہے بل کے ذریعہ اسکا تدارک وتلافی کرتا ہے اور بل کے بعد والا کلمہ پہلے کی جگہ پا کر کلام درست قرار دیتا ہے، بل سے پہلے والے کلمہ کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ بعد والے کے لیے فصل وحکم ثابت ہوگا جیسے "جاءنی زیدٌ بل عمروٌ" میرے پاس زید آیا بلکہ عمرو، اب آنا عمرو کے لیے ثابت ہوا زید کے لیے نہیں، متکلم عمرو کے آنے کی خبر دینا چاہتا تھا لیکن غلطی سے زید منہ سے نکل گیا تو بل کے ذریعہ اسکی تلافی کرلی یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ کبھی کبھار نفی کی تاکید کے لیے بل سے پہلے لا بھی آجاتا ہے چنانچہ متن میں مذکورہ دونوں مثالوں میں بل کے ساتھ لا موجود ہے، اسی طرح اول سے اعراض اسی صورت میں درست ہوگا جہاں رجوع اور غلطی کی تلافی درست ہو چنانچہ انشاء میں اعراض وتلافی نہ ہوگی کیونکہ اس میں غلطی سے رجوع نہیں ہوتا، غلطی اور اس سے رجوع اخبار میں ہوتا ہے انشاء میں نہیں، اس لیے انشاء میں محض عطف والا معنی ہوگا ہاں اخبار میں تلافی ہوسکتی ہے۔

پہلی مثال: شوہر نے غیر مدخول بہا بیوی سے کہا: انت طالقٌ واحدةً لا بل ثنتین" یہ طلاق وانشاء کی مثال ہے اس میں رجوع و تلافی درست نہیں ہوسکتی اس لیے یہاں عطف محض والا مطلب ہوگا پھر چونکہ بیوی غیر مدخول بہا ہے تو انت طالقٌ واحدةً کی ایک طلاق سے وہ بائنہ ہو جائیگی اور بل ثنتین کہنے تک وہ محل ہی نہ رہی تو مزید کچھ واقع نہ ہونگی۔

ولم یصحّ رجوعه...... کی دلیل انشاء ہونا ہے کہ انشاء میں رجوع نہیں ہوسکتا۔

ولو كانت مدخولاً بها يقعُ الثلاثُ ہاں مذکورہ جملہ مدخول بہا بیوی سے کہا تو تینوں واقع ہونگی کیونکہ یہ تین طلاقوں کا محل ہے یہ انشاء کی مثال تھی آگے اخبار کی مثال ہے۔

دوسری مثال: ایک اقرار کرنے والے نے کسی کے لیے اقرار کرتے ہوئے کہا: "لفلان علیّ الف لا بل الفان" فلاں کے

لیے مجھ پر ایک ہزار ہیں نہیں بلکہ دو ہزار، امام زفرؒ سابقہ مدخول بہا کی طلاق والی مثال پر قیاس کرتے ہوئے کہتے ہیں: تین ہزار واجب ہونگے ہمارے نزدیک یعنی جمہور احناف کے نزدیک تین ہزار واجب نہ ہونگے بلکہ دو ہزار واجب ہونگے۔

دلیل: **لان حقیقه اللفظ لتدارک الغلط** ...... سے احناف کی دلیل بیان کی ہے، دلیل یہ ہے کہ اقرار کا ابطال اور انکار درست نہیں ہوتا کہ ہم یہاں عام ضابطہ کے تحت الف کو غلط قرار دیکر الفان کو اسکی جگہ ٹھہرادیں کیونکہ مسلم اصول ہے المرأ یؤاخذ باقراره (مجمع الانهر ۳/ ۹۸) آدمی اپنے اقرار سے ماخوذ ہوتا ہے۔

یاد رہے جب اول کا ابطال وانکار درست نہیں تو اضراب عن الاول کی بجائے بقاءِ اول کے ساتھ ثانی کو صحیح کرنا ضروری ہوا اب ایسی صورت کون سی ہے جس میں اول باقی اور ثانی بھی صحیح ہو بقولِ محشی یہ ممکن ہے کہ ثانی کو اول میں ملادیں بین السطور اسے اضراب بالترقی کہا گیا ہے یعنی ایک ہزار نہیں بلکہ ہزار ہزار میں، اب نتیجہ یہ ہوگا کہ دو ہزار واجب ہوں گے الف کا ابطال نہ ہوا کیونکہ الفان میں الف موجود ہے اور الفان درست ہوئے اسلیے کہ دو ہزار تو واجب کر رہے ہیں اس صورت میں تطبیق وتصحیح ہو جاتی ہے۔

تنبیہ: اجمل الحواشی میں اس عبارت کو صاحبِ شریعت ﷺ نے فرمایا ہے: "**المرأ یؤخذ باقراره**" کے الفاظ سے پیش کیا گیا ہے جس سے مذکورہ جملہ کا حدیث ہونا معلوم ہوتا ہے یاد رہے کہ یہ حدیث نہیں فقہی ضابطہ ہے حوالہ بالا کی طرح فتح الباری ۸/ ۳۸۵ کتاب التفسیر میں ہے "**وانما قالت ذلک لان المرأ مواخذ باقراره**" اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ ضابطہ ہے اقرار سے عدم رجوع کے لیے ہے۔

طلاق واقرار میں وجہ فرق: بخلاف قولہ...... سے فرق بیان کیا ہے کہ تین کی بجائے مدخول بہا کو دو طلاقیں اس لیے واقع نہیں ہوتیں کہ یہ انشاء ہے، انشاء کہتے ہیں معدوم کو وجود دینا اور اقرار میں اخبار ہے، اخبار نام ہے موجود کی خبر دینا چونکہ خبر میں صدق وکذب کا احتمال ہوتا ہے اس لیے تغلیط وتصحیح اور تلافی ہوسکتی ہے انشاء میں نہیں **فتامل ولا تکسل** اگر طلاق بھی اخبار کی صورت میں ہو تو پھر وہاں بھی دو طلاقیں واقع ہونگی۔

فائدہ: اس فصل میں لفظ غلط، بار بار آیا ہے یاد رکھیں یہ بفتح اللام ہے عموماً ہمارے طلباء طالبات غلط بجزم اللام پڑھتے لکھتے اور کہتے ہیں یہ درست نہیں تصحیح کرلیں اور یاد دہانی کے لیے یہ جملہ ذہن نشین رہے "**اَلْغَلْطُ غَلَطٌ وَالْغَلَطُ صَحِیْحٌ**" لام مجزوم کے ساتھ کہنا غلط ہے اور لام مفتوح کے ساتھ کہنا اعراب کے اعتبار سے درست ہے۔

تمرینی سوالات: س: بل کا معنیٰ اور پہلی مثال کی تفصیل وتطبیق کیا ہے؟

س: کیا طلاق واقرار میں بلِ کے معنیٰ کے اعتبار سے فرق ہے یا نہیں؟

س: امام زفرؒ کا مدعیٰ کیا ہے؟

س: طلاق انشائی اور طلاق اخباری میں کیا فرق ہے مثال سے واضح کیجئے!

س: **والغلط انما یکون** سے فصل تک اعراب لگایئے!

۲۲۔فَصلٌ بائیسویں فصل لکن کے معنی کے بیان میں ہے

لٰکِنْ لِلْاِسْتِدْرَاکِ بَعْدَ النَّفْیِ فَیَکُوْنُ مُوْجِبُهٗ اِثْبَاتُ مَا بَعْدَهٗ فَاَمَّا نَفْیُ مَا قَبْلَهٗ فَثَابِتٌ بِدَلِیْلِهٖ، وَالْعَطْفُ بِهٰذِهِ الْكَلِمَةِ اِنَّمَا یَتَحَقَّقُ عِنْدَ اِتِّسَاقِ الْكَلَامِ ،فَاِنْ کَانَ الْکَلَامُ مُتَّسِقًا یَتَعَلَّقُ النَّفْیُ بِالْاِثْبَاتِ الَّذِیْ بَعْدَهٗ وَاِلَّا فَهُوَ مُسْتَأْنِفٌ، مِثَالُهٗ مَا ذَكَرَهٗ مُحَمَّدٌ فِی الْجَامِعِ اِذَا قَالَ: لِفُلَانٍ عَلَیَّ اَلْفٌ قَرْضٌ فَقَالَ فُلَانٌ لَا وَلٰکِنَّهٗ غَصْبٌ لَزِمَهُ الْمَالُ لِاَنَّ الْکَلَامَ مُتَّسِقٌ فَظَهَرَ اَنَّ النَّفْیَ کَانَ فِی السَّبَبِ دُوْنَ نَفْسِ الْمَالِ ،وَكَذٰلِكَ لَوْ قَالَ: لِفُلَانٍ عَلَیَّ اَلْفٌ مِنْ ثَمَنِ هٰذِهِ الْجَارِیَةِ فَقَالَ فُلَانٌ: لَا الْجَارِیَةُ جَارِیَتُكَ وَلٰکِنْ لِیْ عَلَیْكَ اَلْفًا یَلْزَمُهُ الْمَالُ فَظَهَرَ اَنَّ النَّفْیَ کَانَ فِی السَّبَبِ لَا فِیْ اَصْلِ الْمَالِ .

’’لکن نفی کے بعد ماقبل سے پیدا ہونے والے وہم کو دور کرنے کے لیے ہے سو اسکا موجب اپنے مابعد کا اثبات ہے، بہرحال اسکے ماقبل کی نفی تو وہ اپنی دلیل سے ثابت رہتی ہے اس کلمہ ’’لکن‘‘ سے عطف یقیناً اِتّساق کلام کے وقت ثابت ہوتا ہے پھر اگر کلام متسق ہو تو نفی اس اثبات کے متعلق ہوگی جو اس کے بعد ہے ورنہ تو وہ نئی کلام ہوگی، اسکی مثال وہ ہے جسے امام محمدؒ نے جامع کبیر میں ذکر کیا جب ایک شخص نے اقرار کرتے ہوئے کہا: ’’فلاں کے مجھ پر ایک ہزار قرض ہیں تو فلاں نے کہا: نہیں لیکن غصب کے ہیں‘‘ اسے مال دینا لازم ہوگا اس لیے کہ کلام متسق ہے سو ظاہر ہوئی یہ بات کہ نفی اصل مال کے سواء سبب میں ہے، اسی طرح اگر اقرار کرنے والے نے کہا کہ ’’فلاں کے مجھ پر ایک ہزار اس باندی کے ثمن ہیں‘‘ فلاں نے (جواباً) کہا: نہیں باندی تو تیری ہے لیکن میرا تجھ پر ایک ہزار ہے اس سے بھی مال لازم ہوگا پس یہ بات ظاہر ہوئی کہ نفی سبب میں ہے نہ کہ اصل مال میں‘‘

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے لکن کا معنی اور اسکی دو مثالیں ذکر کی ہیں۔

لکن کا معنی: مصنفؒ کہتے ہیں لکن نفی کے بعد استدراک کے لیے ہے، استدراک استفعال کا مصدر ہے اور درکٌ سے ہے، درک کا معنی پانا ہے استدراک کا معنی اس وہم کو دور کرنا ہے جو سابقہ کلام سے پیدا ہو، متکلم نے ایک جملہ، عبارت اور بات کہی اس سے ایک وہم وتردد سا پیدا ہوا اس کے دور کرنے کے لیے لکن ہے مثلاً زید وعمرو باہم دوست ہیں اکثر اکٹھے اٹھتے بیٹھتے کھاتے پیتے اور آتے جاتے ہیں حاضری کے دوران متکلم نے کہا: ’’ماراَیتُ زیداً‘‘ میں نے زید نہیں دیکھا یہ جملہ سننے سے وہم پیدا ہوا کہ عمرو کو بھی نہ دیکھا اس وہم کو دور کرنے کے لیے لکن لایا جاتا ہے عبارت یہ ہوئی مارأیت زیداً لکن عمرواً میں نے زید کو نہیں دیکھا لیکن عمرو یعنی عمرو کو دیکھا ہے، یہ لکن کے بعد مفرد کی مثال ہے جملہ بھی آسکتا ہے جیسے ’’جاء نی زیدٌ لکن عمروا لم یأت‘‘ زید میرے پاس آیا ہے لیکن عمرو نہیں آیا یہاں زید کے آنے سے وہم پیدا ہوگیا کہ شاید عمرو بھی آیا ہے تو لکن لاکر اس وہم کو دور کر دیا لیکن عمرو نہیں آیا۔

مخفف اور مشدّ د کا فرق: اس فصل میں مقصودی طور پر تو لکن کے معنیٰ کی بحث ہے۔
لفظی فرق بھی ملاحظہ ہو: کلام عرب میں ل، ک، ن، سے مرکب لفظ لکن نون مشدّ د اور مخفف دونوں طرح مستعمل ہے اور دونوں طرح لکھا پڑھا اور بولا جاتا ہے جبکہ اردو میں لام کے بعد ''ی'' ساکنہ کے اضافہ کے ساتھ ''لیکن'' استعمال ہوتا ہے، لکن نون مخفف کے ساتھ حروف غیر عاملہ عاطفہ میں سے ہے لکن نون مشدد کے ساتھ حروف عاملہ حروف مشبہ بالفعل میں سے ہے یہاں حروف معانی کی بحث میں مصنفؒ بالترتیب حروف عاملہ کے معانی ذکر کرتے آ رہے ہیں اس لئے بعض شراحؒ نے اشتباہ ظاہر کیا ہے کہ علماء اصول نے لکن کو یہاں کیسے ذکر کیا لیکن اسکی کوئی وجہ نہیں اسلئے کہ عاملہ غیر عاملہ کی بحث وفرق عندالنحاۃ ہے اہل اصول کے ہاں تو معانی کی بحث ہوتی ہے چنانچہ صاحب اصول الشاشیؒ نے عنوان میں صاف لکھ دیا ''فصل فی تقریر حروف المعانی'' حروف عاملہ وغیرہ تو نہیں کہا اسلئے مخفف ومشدد دونوں کے اس فصل و بحث میں ذکر کرنے سے کوئی شبہ نہیں کیونکہ لکن مخفف عاطفہ ہو یا مشدد ناصبہ بہر دوصورت استدراک کے لیے ہوتا ہے ولا خفاء ولا نظر فیه ولا شبهة علیه اس لیے کوئی وہم نہ کیا جائے۔ اللہ اکبر لکن استدراکیہ کا معنیٰ بیان کرنے سے پہلے خود لکن کے متعلق وہم دور کرنا پڑا خوب سمجھ لیں۔

بل اور لکن میں فرق: بعد النفی ظرف لا کر مصنفؒ نے بل اور لکن کے مابین فرق کی طرف اشارہ کیا ہے یاد رکھئے بل اور لکن کے درمیان دو فرق ہیں ایک لفظی دوسرا معنوی فرق۔

پہلا اور لفظی فرق تو یہ ہے کہ، بل، نفی واثبات دونوں کے بعد واقع ہوسکتا ہے جیسے سابقہ فصل میں پہلی مثال مثبت اور دوسری نفی لا کے ساتھ تھی جبکہ لکن نفی کے بعد آتا ہے اثبات کے بعد نہیں آتا اس میں مزید اتنی وضاحت ذہن میں رہے کہ یہ فرق اس صورت ومثال میں ہے جہاں لکن سے پہلے مفرد ہو یعنی عطف المفرد علی المفرد ہو اگر معطوف علیہ جملہ ہو تو پھر مثبت کے بعد بھی لکن آسکتا ہے چنانچہ لکن کے معنیٰ کے بیان میں دوسری مثال جملے کی ہے اور لکن سے پہلا جملہ جاءنی زید...... مثبت ہے دوسرا نفی۔

دوسرا اور معنوی فرق یہ ہے کہ بل ماقبل سے اضراب ونفی اور مابعد کا اثبات دونوں چیزیں ثابت کرتا ہے یعنی دونوں طرف نفی اثبات کو ثابت کرتا ہے جبکہ لکن صرف مابعد میں نفی ثابت کرتا ہے ماقبل کے لیے نفی اثبات کا ثبوت نہیں کرتا بلکہ وہ وہاں موجود حروف نفی وغیرہ یعنی سابقہ دلیل سے ثابت ہوتا ہے لکن دونوں طرف معنوی عمل نہیں کرتا فَامّا نفی ما قبله فثابت بدلیله کا یہی حاصل ہے مثلاً جاءنی زید بل عمرو میں لفظ بل ہی عمرو کے آنے کے ثبوت پر دلالت کرتا ہے اور زید کے نہ آنے پر دلالت کرتا ہے اور ما رأیت زیدلکن عمراً میں لکن صرف عمرو کے مرئی ہونے کو ثابت کرتا ہے باقی زید کا غیر مرئی اور نہ دیکھنا اسکی اپنی دلیل یعنی ما نافیہ سے ثابت ہے یوں سمجھ لیں لکن ایک دھاری ہے اور بل دو دھاری ہے۔

لکن کے معنیٰ کے لیے شرط: والعطفُ بهذه الكلمة...... سے مصنفؒ نے شرط بیان کی ہے کہ استدراک یعنی سابقہ کلام سے پیدا ہونے والے وہم کو دور کرنے کے لیے شرط ہے کہ کلام متسق ہو، لکن جس جملے اور کلام میں ہو اسکا متسق ہونا

ضروری ہے، اگر کلام متسق نہ ہوئی تو پھر عطف واستدراک نہ ہوگا بلکہ لکن کے بعد نیا جملہ ہوگا جس کا ماقبل پر عطف وتعلق نہ ہوگا۔ اتساق کلام کا مطلب یہ ہے کہ اسمیں دو باتیں پائی جائیں، پہلی یہ کہ کلام متصل ہو لکن کا ماقبل اور مابعد منفصل نہ ہو، دوسری یہ کہ اثبات اور نفی کا محل جدا جدا ہو ایسا نہ ہو کہ جسکا اثبات ہے اسی کی نفی ہو، شرح مائۃ عامل میں بھی ہم نے پڑھا تھا ولهـــذا لا تقع الا بين الجملتين المتغايرتين اتساق کا حاصل اتصال وتغایر ہے یعنی کلام متصل ہو اور اثبات ونفی کا محل متغایر ہو۔

اتساق کلام کی مثال: امام محمدؒ نے جامع کبیر میں ذکر کیا ہے ایک شخص نے دوسرے کے حق میں اقرار کا اظہار کرتے ہوئے کہا: لفلان عليّ الف قرض فلاں کے مجھ پر ایک ہزار قرض ہیں فلاں نے کہا لا ولكنه غصب تو نفی جہت اور سبب کی ہوئی عین مال یعنی ہزار کی نہیں، لا سے نفی قرض ہونے کی ہے اور ولکنہ غصب سے اثبات غصب کا کہ جس ہزار کا آپ قرض کے بہانے اقرار کر رہے ہیں وہ قرض نہیں غصب شدہ ہیں تو مقر کو ہزار لازم ہونگے اتساق کلام اتصال ومغایرت موجود ہے۔

دوسری مثال: اقرار کرتے ہوئے کہا: ''لفلان علي الف من ثمن هذه الجاريه'' فلاں کے مجھ پر ایک ہزار ہیں اس باندی کے ثمن میں اس نے کہا: ''لا الجارية جاريتک ولكن لي عليک الف'' نہیں باندی تو تیری ہے لیکن میرے تجھ پر ایک ہزار ہیں یہ بھی کلام متسق ہے لا سے سبب کی نفی ہے اور لکنَ سے مال کا ثبوت اس لئے ہزار لازم رہے گا۔

وَلَوْ كَانَ فِيْ يَدِهٖ عَبْدٌ فَقَالَ: هٰذَا لِفُلَانٍ فَقَالَ فُلَانٌ: مَا كَانَ لِيْ قَطُّ وَلٰكِنَّهٗ لِفُلَانٍ آخَرَ، فَإِنْ وَصَلَ الْكَلَامَ كَانَ الْعَبْدُ لِلْمُقَرِّ لَهُ الثَّانِيْ لِاَنَّ النَّفْيَ يَتَعَلَّقُ بِالْإِثْبَاتِ، وَإِنْ فَصَلَ كَانَ الْعَبْدُ لِلْمُقِرِّ الْاَوَّلِ فَيَكُوْنُ قَوْلُ الْمُقَرِّ لَهُ رَدًّا لِلْإِقْرَارِ، وَلَوْ اَنَّ اَمَةً زَوَّجَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنِ مَوْلَاهَا بِمِأَةِ دِرْهَمٍ فَقَالَ الْمَوْلٰى: لَا اُجِيْزُ الْعَقْدَ بِمِأَةِ دِرْهَمٍ وَلٰكِنْ اُجِيْزُهٗ بِمِأَةٍ وَّخَمْسِيْنَ بَطَلَ الْعَقْدُ لِاَنَّ الْكَلَامَ غَيْرُ مُتَّسِقٍ فَإِنَّ نَفْيَ الْإِجَازَةِ وَإِثْبَاتَهَا بِعَيْنِهَا لَا يَتَحَقَّقُ فَكَانَ قَوْلُهٗ لٰكِنْ اُجِيْزُهٗ إِثْبَاتُهٗ بَعْدَ رَدِّ الْعَقْدِ، وَكَذٰلِكَ لَوْ قَالَ: لَا اُجِيْزُهٗ وَلٰكِنْ اُجِيْزُهٗ إِنْ زِدْتَّنِيْ خَمْسِيْنَ عَلَى الْمِأَةِ يَكُوْنُ فَسْخًا لِلنِّكَاحِ لِعَدَمِ اِحْتِمَالِ الْبَيَانِ لِاَنَّ مِنْ شَرْطِهِ الْاِتِّسَاقُ وَلَا اِتِّسَاقَ .

''اگر ایک آدمی کے قبضہ میں غلام ہے سو اس نے کہا: یہ میرے قبضہ والا غلام فلاں کا ہے اس نے کہا: میرا تو کبھی نہیں تھا لیکن فلاں دوسرے کا ہے اگر متصل کہا تو غلام مقر لہ ثانی کا ہوگا تو مقر لہ اول کا قول اقرار کو اپنے لیے رد کرنا ہوا، اگر کسی لونڈی نے اپنے مولی کی اجازت کے بغیر ایک سو درہم کے بدلے اپنا نکاح کر لیا پھر مولی نے کہا: میں ایک سو پر عقد نکاح کو جائز قرار نہیں دیتا لیکن ایک سو پچاس کے بدلہ اجازت دیتا ہوں تو عقد باطل ہوگا کیونکہ کلام غیر متسق ہے اس لئے عقد کی اجازت اور اسکی نفی بعینہ متحقق نہ ہوگی تو مولی کا قول ''لیکن میں اسکی اجازت نہیں دیتا عقد کو رد کرنے کے بعد ثابت کرتا ہے'' اسی طرح اگر کہا: میں اسکی اجازت نہیں دیتا لیکن اسکی اجازت دوں گا اگر تم سو پر پچاس مجھے بڑھا دو بیان کا احتمال نہ ہونے کی وجہ سے فسخ نکاح ہے کیونکہ اس بیان کی شرط ہے اتساق

کلام اور یہاں اتساق نہیں"

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے مزید دو مثالیں تفریعاً ذکر کی ہیں جن میں اتساق وعدم اتساق کا حکم جدا جدا سمجھایا ہے ۔

کلام متسق کی تیسری مثال: اس مطابقی مثال میں مصنفؒ نے اتساق کلام ہونے کی وجہ سے ایک حکم اور غیر متسق ہونے کی صورت میں دوسرا حکم یعنی ایک مثال میں قدرے تغیر سے حکم سمجھایا ہے صورت یہ ہے کہ ایک شخص کے پاس غلام ہے اس نے اقرار کرتے ہوئے کہا: ''ھذ الفلان'' یہ فلاں مثلاً ناصر کا ہے وہ مقر تھا اقرار کرنے والا یہ ناصر مقر لہ ہوا یعنی جس کے لیے اقرار کیا گیا ہے۔ اب مقر لہ نے کہا: **ماکان لی قط** وہ تیرے قبضہ والا غلام میرا تو کبھی نہیں رہا یہ نفی ہے۔ یہ جملہ سننے سے وہم پیدا ہوا کہ جب اسکا نہیں تو کسی دوسرے کا بھی نہ ہوگا اس وہم کو دور کرنے کے لیے اس نے فوراً کہا: ''**ولکنّہ لفلان آخر**'' لیکن وہ فلاں دوسرے مثلاً صابر کا ہے، دیکھیے کلام متسق ہے اتصال ومغایرت فی محل الحکم دونوں موجود ہیں، مقر لہ اول یعنی ناصر نے ماکان لی قط میں نفی اپنے ملک سے کی اور ولکنہ لفلان آخر، سے اثبات یعنی صابر کے لیے کیا تو کلام درست، حکم ثابت، غلام مقر لہ ثانی صابر کا ہوا یہ تفصیل متصل کلام کی ہے۔ بصورتِ دیگر ''وان فصل'' اگر کلام میں فصل کر دیا اتصال نہ رہا ماکان لی قط کہا پھر کچھ فصل کے بعد مزید جملہ کہا تو پھر غلام حسب سابق مقر وقابض کا رہے گا کلام متصل نہ ہونے کی وجہ سے استدراک نہ ہوگا۔

کلام غیر متصل کی مثال: غلام کی طرح لونڈی بھی مولیٰ کی اجازت واحکام کی پابند ہوتی ہے مولیٰ کی اجازت کے بغیر تصرف نہیں کرسکتی کوئی تصرف کرے گی تو مولیٰ کی اجازت پر موقوف رہے گا مثال یہ ہے کہ ایک کنیز نے اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر سو درہم مہر کے عوض نکاح کر لیا مولیٰ کو خبر ہوئی تو اس نے کہا: **لا اجیزُ العقد بمائة درهم ولكن اجيزه بمائة و خمسين** شاید کسی کو شبہ ہو کہ لکن سے لا اجیز کا استدراک ہوا ہو مصنفؒ کہتے ہیں عقد باطل کیونکہ اتصال کلام کی دوسری قید حکم کا محل متغایر ہونا مفقود ہے لا اجیز میں جس کی نفی ہے لکن اجیز میں اسی کا استدراک واثبات ہے اتساق والی شرط نہ ہونے کی وجہ سے یہ ماقبل کا بیان نہ ہوسکے گا، اسی طرح اگر مولیٰ نے کہا: **لا اجیز ولکن اجیزه ان زدتنی خمسین علی المائة** بھلے اس میں ایک آدھ لفظ متغیر ہے کہ حکم کا محل متغیر نہیں بلکہ نفی اثبات دونوں کا محل ایک ہے اس لیے نکاح باطل، یاد رہے کہ نفی اس نکاح کی ہے جو سو درہم مہر کے عوض طے ہوا اور اجازت اسکی ہے جس میں مہر ڈیڑھ سو درہم ہے رقم کے فرق سے تغایر تو موجود ہے۔ محشیؒ نے تصریح کی ہے کہ مہر نکاح میں تابع ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ مہر کے ذکر کے بغیر بھی نکاح منعقد ہو جاتا ہے اور مہر مثلی واجب ہو جاتا ہے اس لئے تابع مہر میں فرق کا اعتبار نہیں جس طرح مہر کے ذکر وعدمِ ذکر سے نکاح متاثر نہیں ہوتا منعقد ہو جاتا ہے اسی طرح مہر کی رقم میں فرق کا کوئی بھی اثر نہیں دراصل بیان کے لیے اتساق کلام شرط ہے اور مذکورہ صورت میں اتساق نہیں اس لیے سابقہ عقد باطل آئندہ مولیٰ کی مرضی۔

تمرینی سوالات: س: لکن کا معنیٰ محل وقوع اور برائے عطف کی شرائط کیا ہیں؟

س: ولو کان فی یدہ عبد فقال...... الخ میں کیا بیان ہے وصل وفصل کی صورت میں کیا حکم ہوگا؟
س: "اتساق کلام" کا مفہوم مثال سے واضح کریں!
س: لکن للاستدراک سے فھو مستأنف پر اعراب لگائیں!

۲۳۔فَصْلٌ : تیسویں فصل او کے معنیٰ کے بیان میں۔

اَوْ لِتَنَاوُلِ اَحَدِ الْمَذْکُوْرَیْنِ، وَلِهٰذَا لَوْ قَالَ: هٰذَا حُرٌّ اَوْ هٰذَا کَانَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهٖ اَحَدُهُمَا حُرٌّ حَتّٰی کَانَ لَهٗ وِلَایَةُ الْبَیَانِ، وَلَوْ قَالَ: وَکَّلْتُ بِبَیْعِ هٰذَا الْعَبْدِ هٰذَا اَوْ هٰذَا کَانَ الْوَکِیْلُ اَحَدُهُمَا وَیُبَاحُ الْبَیْعُ لِکُلِّ وَّاحِدٍ مِّنْهُمَا، وَلَوْ بَاعَ اَحَدُهُمَا ثُمَّ عَادَ الْعَبْدُ اِلٰی مِلْکِ الْمُوَکِّلِ لَا یَکُوْنُ لِلْاٰخَرِ اَنْ یَّبِیْعَهٗ، وَلَوْ قَالَ لِثَلَاثِ نِسْوَةٍ لَهٗ، هٰذِهٖ طَالِقٌ اَوْ هٰذِهٖ وَهٰذِهٖ طُلِّقَتْ اَحَدُ الْاُوْلَیَیْنِ وَطُلِّقَتِ الثَّالِثَةُ فِی الْحَالِ لِانْعِطَافِهَا عَلَی الْمُطَلَّقَةِ مِنْهُمَا، وَیَکُوْنُ الْخِیَارُ لِلزَّوْجِ فِیْ بَیَانِ الْمُطَلَّقَةِ مِنْهُمَا بِمَنْزِلَةِ مَا لَوْقَالَ: اِحْدَاکُمَا طَالِقٌ وَهٰذِهٖ، وَعَلٰی هٰذَا قَالَ زُفَرُ اِذَا قَالَ: لَا اُکَلِّمُ هٰذَا اَوْ هٰذَا وَهٰذَا کَانَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهٖ لَا اُکَلِّمُ اَحَدَ هٰذَیْنِ وَهٰذَا فَلَا یَحْنَثُ مَالَمْ یُکَلِّمْ اَحَدَ الْاُوْلَیَیْنِ وَالثَّالِثِ، وَعِنْدَنَا لَوْ کَلَّمَ الْاَوَّلَ وَحْدَهٗ یَحْنَثُ وَلَوْ کَلَّمَ اَحَدُ الْاٰخِرَیْنِ لَا یَحْنَثُ مَالَمْ یُکَلِّمْهُمَا، وَلَوْ قَالَ: بِعْ هٰذَا الْعَبْدَ اَوْ هٰذَا! کَانَ لَهٗ اَنْ یَّبِیْعَ اَحَدَهُمَا اَیَّهُمَا شَاءَ .

"او مذکورہ دو میں سے ایک کو شامل ہونے کے لیے آتا ہے، اسی وجہ سے تو اگر کسی نے کہا: یہ غلام آزاد ہے یا یہ، اسکے قول "احدھما حر" کے مرتبہ میں ہوگا یہاں تک کہ اس مولیٰ کو بیان کا حق ہے اور اگر مولیٰ نے کہا: اس غلام کو فروخت کرنے کے لیے میں نے اسکو وکیل بنایا، یا اسکو تو ان دو میں سے ایک وکیل ہوگا ان دونوں میں سے ہر ایک کو غلام فروخت کرنا مباح ہوا، اگر ان میں سے کسی ایک نے بیچ دیا پھر غلام اسی سابقہ مولیٰ کی ملک لوٹ آیا تو دوسرے کو دوبارہ بیچنا درست نہ ہوگا، اگر کسی نے اپنی تین بیویوں سے کہا: یہ مطلقہ ہے یا یہ اور یہ، پہلی دو میں سے ایک مطلقہ ہوگی اور تیسری ان دو میں مطلقہ پر عطف کی وجہ سے اسی وقت مطلقہ ہوگی اور شوہر کو پہلی دو میں سے کسی ایک کے بیان و وضاحت کا اختیار ہوگا یہ کلام "احدیکما طالق وہذہ" کی طرح ہے، اسی مسئلہ طلاق پر قیاس کرتے ہوئے امام زفرؒ نے کہا: جب کسی شخص نے کہا "میں اس سے یا اس سے اور اس سے کلام نہ کروں گا" تو یہ بھی اسکے کلام "لا اکلم احد ہذین وہذا" کی طرح ہوگا جب تک پہلے دو میں سے ایک اور تیسرے سے بات نہ کرے گا حانث نہ ہوگا، احناف کے نزدیک اگر پہلے ایک سے بات کرلی تو حانث ہوگا اور اگر دوسرے دو میں سے ایک سے بات کی تو جب تک ان دونوں سے بات نہ کی تو حانث نہ ہوگا اگر کہا اس غلام کو بیچ یا اسکو تو وکیل کو اختیار ہوگا جسے چاہے بیچ دے"

توضیح: اس عبارت میں مصنف نے او، کا معنیٰ تین مثالیں اور دو تفریعات ذکر کی ہیں۔

او کا معنیٰ: حروفِ عاطفہ میں سے ،او، ہے عموماً اسکا ترجمہ یا، سے کیا جاتا ہے شمس الائمہ سرخسیؒ، علامہ فخر الاسلام بزدویؒ اور جملہ اہلِ اصول واصحاب لغت کے نزدیک اسکا معنیٰ ہے مذکورہ دو چیزوں میں سے ایک کو شامل ہونا یعنی حرفِ او کا مفہوم یہ ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف میں سے کسی ایک کے لیے بلا تعیین حکم ثابت ہے پھر تعیین کا اختیار متکلم کو ہوتا ہے کہ وہ متعین کرے کہ ان دو میں سے میری مراد یہ ہے او کے ذریعہ مفرد پر مفرد کا عطف ڈالا جاتا ہے جیسے ''جاء زید او بکر'' جملے پر بھی عطف ہوتا ہے جیسے ''ان اقتلوا انفسکم او اخرجوا من دیارکم'' پہلی صورت میں دو مفردوں میں سے کسی ایک کے لیے ثبوتِ حکم کا فائدہ دیتا ہے، دوسری صورت میں کسی ایک جملے کے مضمون کے ثبوت کا فائدہ دیتا ہے۔

تنبیہ: بعض نحاۃ اور اصولیوں نے یہ کہا ہے کہ او تشکیک کے لیے ہے یہ بات کمزور ہے، وجہ اسکی یہ ہے کہ او اخبار وانشاء دونوں میں استعمال ہوتا ہے حالانکہ انشاء میں تشکیک نہیں ہوتی اس لیے او کا معنیٰ تناول احد المذکورین ہے ہاں تعیین کا جو متکلم کو اختیار ہوتا ہے اس اعتبار سے تشکیک سے تعبیر کریں تو کسی حد تک تطبیق وتوافق ہوسکتا ہے لیکن یاد رہے کہ ثبوتِ حکم میں تردد نہیں حکم تو حتماً ثابت ہے، شمول حکم میں تعیین کی ضرورت ہے کہ مذکورہ جملے کا حکم کس کے لیے ثابت ہے۔

شمول حکم بر سبیل بدل کی مثال: مولیٰ نے اپنے دو غلاموں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا: ''ھذا حرٌ او ھذا حرٌ'' یہ آزاد ہے یا یہ یہاں آزادی کا حکم ثابت ہوا کہ مشار الیہ دو غلاموں میں سے ایک آزاد ہے یعنی مذکورہ میں سے کسی ایک کو حکم آزادی شامل ہے حکم علیٰ سبیل البدل شامل ہے جب مولیٰ تعیین کردیگا تو ایک پر حکم منحصر ہوگا اور دوسرے کے بدلے یہ متعین کیا ہوا آزاد ہو جائیگا یہ کلام ایسے ہوا جیسے کسی نے کہا: ''احد ھما حرٌ'' ان دو میں سے ایک آزاد ہے۔

شمول حکم بر سبیل عموم کی مثال: مولیٰ نے اپنے غلام کو بیچنے کے لیے دو آدمیوں کو بلا تعیین وکیل بناتے ہوئے کہا ''وکّلتُ ببیع ھذا العبد ھذا او ھذا'' اس غلام کو فروخت کرنے کے لیے میں نے اسکو یا اسکو وکیل بنایا اس سے علی العموم دونوں کے لیے وکالت ثابت ہوگی پھر عملاً جس نے پہل کر کے بیچ دیا تو بیع نافذ اور تعمیل توکیل اسی کے لیے ثابت، سابقہ مثال کی طرح یہاں یہ نہ ہوگا کہ کسی ایک متعین کے لیے وکالت ثابت ہوگی نہیں بلکہ عموم کی وجہ سے دونوں کو شامل ہوگی عمل میں پہل کرنے والے کی نافذ ہوگی اور دوسرے کے لیے ختم، یہ نہ ہوگا کہ بکتے بکاتے غلام اگر دوبارہ اسی مولیٰ کی ملک میں آگیا تو دوسرا وکیل اسے نہ بیچ سکے گا کیونکہ سابقہ توکیل کی تعمیل ہوچکی اور ایک کی بیع نافذ ہوگئی یہی او کا معنیٰ ہے۔

پہلی تفریع: شوہر نے تین بیویوں سے کہا: ''ھذہ طالق او ھذہ طالق وھذہ'' یہ ایسے ہے کہ اس نے کہا: ''احدیکما طالق وھذہ'' تم دو میں سے ایک اور یہ مطلقہ ہے، پہلی دو میں سے ایک بلا تعیین مطلقہ ہوگی اور تیسری جسے واؤ عاطفہ کے ذریعہ ذکر کیا فی الحال مطلقہ ہوگی، وجہ ظاہر ہے کہ ''او'' دو میں سے کسی ایک کو شامل ہونے کے لیے ہے پہلی دو میں سے ایک کو طلاق شامل ہوگی اور تیسری کیونکہ واو کے ساتھ معطوف ہے تو اسکا مطلقہ پر عطف ہے اور تعیین وتبیین کی ضرورت نہ ہونے کی وجہ سے فی الفور مطلقہ ہو جائے گی۔

دوسری اختلافی تفریع: ایک قسم اٹھانے والے نے کہا: ''لا اکلم ھذا او ھذا وھذا'' میں اس سے یا اس سے اور اس سے بات نہ کروں گا، اس تفریع کے حکم میں امام زفرؒ اور ائمہ ثلاثہؒ کے درمیان اختلاف ہے، امام زفرؒ کہتے ہیں جس طرح مذکورہ طلاق والی مثال میں پہلی دو میں سے ایک اور تیسری مطلقہ ہوئی، اسی طرح یہاں بھی پہلے دو میں سے ایک اور تیسرا جمع ہونگے نتیجہ یہ ہوگا کہ حالف پہلے دو میں سے ایک اور تیسرے (دوسے) بات کرے گا تو حانث ہوگا اگر پہلے دو میں سے تنہا ایک سے، یا تیسرے اکیلے ایک سے بات کی تو حانث نہ ہوگا مثل مثال سابق یہ بھی ''لا اکلم احد ھذین وھذا'' کی طرح ہے ائمہ ثلاثہ یعنی امام ابوحنیفہؒ امام ابو یوسفؒ وامام محمدؒ فرماتے ہیں، اسکا حکم یہ ہے اگر صرف پہلے سے بات کی تو حانث ہوگا۔۲۔ دوسرے اور تیسرے دونوں سے اکٹھے بات کی تو بھی حانث ہوگا۔۳۔ اگر آخر والے دو میں سے صرف ایک سے بات کی تو حانث نہ ہوگا، خلاصہ حکم یہ ہے کہ امام زفرؒ مسئلہ قسم کو مسئلہ طلاق پر قیاس کرتے ہیں اور تینوں صورتوں میں سے ایک میں حانث کہتے ہیں علماء ثلاثہؒ دو صورتوں میں حانث کہتے ہیں اور ایک میں نہیں۔

وجہ فرق: علماء ثلاثہ کہتے ہیں کہ، او، احد المذکورین کے لیے ہے جو متعین نہیں جو معین نہ ہو وہ نکرہ ہوتا ہے پھر یہ منفی کلام ہے اور مسلم اصول ہے'' النکرۃ تحت النفی تفید العموم '' عموم اس صورت میں ہے جو علماء ثلاثہؒ نے بیان کی صرف پہلے سے بات کی تو حانث، آخر والے دو سے بات کی تو بھی حانث ہاں اگر آخری دو میں سے صرف ایک سے بات کی تو حانث نہ ہوگا کیونکہ واو جمع والا معنیٰ نہ پایا گیا یعنی طلاق والی سابقہ مثبت مثال اور یہ قسم والی منفی مثال کے حکم میں فرق ہے، امام زفرؒ نے یہ فرق نہیں کیا۔

ولو قال بع ھذا العبد: مذکورہ دونوں مثالیں اور دونوں تفریعات جملہ خبریہ سے ہیں، یہ جملہ انشائیہ کی مثال ہے، اگر کسی نے وکیل بناتے ہوئے دو غلاموں کی طرف اشارہ کیا کہ اسے بیچ یا اسے، تو وکیل کو اختیار ہوگا دونوں مشار الیہ غلاموں میں سے جسے چاہے فروخت کردے کیونکہ یہ انشاء ہے اور انشاء میں تخییر ہی مراد ہوتی ہے چنانچہ ''اجب عن احد الشقین من کل سوال '' او برائے تخییر آئے دن امتحانات میں ہمارے سامنے آتا رہتا ہے۔

وَلَوْ دَخَلَ اَوْفِی الْمَهْرِ بِاَنْ تَزَوَّجَهَا عَلٰی هٰذَا اَوْ عَلٰی هٰذَا یُحَکَّمُ مَهْرُ الْمِثْلِ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَةَ لِاَنَّ اللَّفْظَ یَتَنَاوَلُ اَحَدَهُمَا وَالْمُوْجَبُ الْاَصْلِیُّ مَهْرُ الْمِثْلِ فَیَتَرَجَّحُ مَا یُشَابِهُهٗ، وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا: اَلتَّشَهُّدُ لَیْسَ بِرُکْنٍ فِی الصَّلٰوةِ لِاَنَّ قَوْلَهٗ عَلَیْهِ السَّلَامُ: ''اِذَا قُلْتَ هٰذَا اَوْ فَعَلْتَ هٰذَا فَقَدْ تَمَّتْ صَلٰوتُکَ ''عَلَّقَ الْاِتْمَامَ بِاَحَدِهِمَا فَلَا یُشْتَرَطُ کُلُّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا، وَقَدْ شُرِطَتِ الْقَعْدَةُ بِالْاِتِّفَاقِ فَلَا یُشْتَرَطُ قِرَاْةُ التَّشَهُّدِ، ثُمَّ هٰذِهِ الْکَلِمَةُ فِیْ مَقَامِ النَّفْیِ تُوْجِبُ نَفْیَ کُلِّ وَاحِدٍ مِّنَ الْمَذْکُوْرَیْنِ حَتّٰی لَوْ قَالَ: لَا اُکَلِّمُ هٰذَا اَوْ هٰذَا یَحْنَثُ اِذَا کَلَّمَ اَحَدَهُمَا، وَفِی الْاِثْبَاتِ یَتَنَاوَلُ اَحَدَهُمَا مَعَ صِفَةِ التَّخْیِیْرِ کَقَوْلِهِمْ: خُذْ هٰذَا اَوْ ذٰلِکَ وَمِنْ

ضَرُوْرَةِ التَّخْيِيْرِ عُمُوْمُ الْإِبَاحَةِ، قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى: " فَكَفَّارَتُهٗ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَهْلِيْكُمْ اَوْ كِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ" وَقَدْ يَكُوْنُ اَوْ بِمَعْنٰى حَتّٰى قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى: " لَيْسَ لَكَ مِنَ الْاَمْرِ شَيْءٌ اَوْ يَتُوْبَ عَلَيْهِمْ" قِيْلَ: مَعْنَاهُ حَتّٰى يَتُوْبَ عَلَيْهِمْ، قَالَ اَصْحَابُنَا: لَوْ قَالَ: لَا اَدْخُلُ هٰذِهِ الدَّارَ اَوْ اَدْخُلُ هٰذِهِ الدَّارَ يَكُوْنُ اَوْ بِمَعْنٰى حَتّٰى، حَتّٰى لَوْ دَخَلَ الْاُوْلٰى اَوَّلًا حَنِثَ. وَلَوْ دَخَلَ الثَّانِيَةَ اَوَّلًا بَرَّ فِيْ يَمِيْنِهٖ، وَبِمِثْلِهٖ لَوْ قَالَ: لَا اُفَارِقُكَ اَوْ تَقْضِيَ دَيْنِيْ يَكُوْنُ بِمَعْنٰى حَتّٰى تَقْضِيَ دَيْنِيْ.

"اگر حرف او مہر میں داخل ہوا بایں صورت کہ ایک شخص نے شادی کی اس پر یا اس پر تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مہر مثل کا فیصلہ دیا جائیگا کیونکہ لفظ "او" دو میں سے ایک کو شامل ہے اور اصلی موجب مہر مثلی ہے سو وہ راجح ہوگا جو اسکے مشابہ (اور قریب) ہوگا اسی بناء پر ہم نے کہا تشہد پڑھنا نماز میں رکن نہیں اس لیے کہ آنحضرت ﷺ کے فرمان "تو نے جب یہ کہہ لیا یا یہ کرلیا تو تیری نماز پوری ہوچکی" نے اتمام صلوٰۃ کو ان دو میں سے ایک کے ساتھ معلق کردیا تو ان دو میں سے ہر ایک شرط نہ ہوگا اور قعدہ اخیرہ تو بالاتفاق فرض قرار دیا گیا، اس لیے تشہد پڑھنا فرض نہ ہوگا، پھر یہ کلمہ او نفی کی جگہ میں مذکورہ دونوں میں سے ہر ایک کی نفی ثابت کرتا ہے یہاں تک کہ اگر کسی نے کہا: میں اس سے یا اس سے بات نہ کروں گا جب ان دو میں سے کسی ایک سے بات کرے گا تو حانث ہوگا اور مثبت کلام میں مذکورہ دو میں سے ایک شامل ہوگا اختیار کی صفت کے ساتھ جیسے ان کا قول: "یہ لے، یا وہ" اور تخییر کی ضروریات ولوازم میں سے عموم اباحت ہے، ارشادِ الٰہی ہے "سو اس قسم کا کفارہ دس محتاجوں کو کھانا کھلانا ہے درمیانی سطح کا جو تم اپنے گھر والوں کو کھلاتے ہو یا ان کو کپڑے پہنانا یا ایک غلام آزاد کرنا" اور کبھی "او" حتیٰ کے معنی میں ہوتا ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "نہیں ہے آپ کو ان پر بددعا کا حق یہاں تک کہ وہ ان پر رجوع کرے یعنی ان کی توبہ قبول کرے" کہا گیا ہے کہ اسکا معنیٰ حتیٰ یتوب علیہم ہے، ہمارے اصحاب حنفیہؒ نے کہا ہے: اگر کسی نے کہا: "میں داخل نہیں ہوں گا، اس گھر میں یہاں تک کہ داخل ہوں اُس گھر میں" یہاں او حتیٰ کے معنی میں ہے اگر پہلے مذکورہ پہلے گھر میں داخل ہوا تو حانث ہوگا اگر پہلے دوسرے گھر میں داخل ہوا تو اپنی قسم سے بری ہوگا اور ایسا ہی ہے اگر کہا: میں تجھ سے جدا نہ ہوں گا یہاں تک کہ میرا قرض ادا کرے یہ بھی حتیٰ تقضی دینی کے معنی میں ہے"

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے مزید مثال وتفریع، ایک ضابطہ اور "او" کا دوسرا معنیٰ ذکر کیا ہے۔

مہر میں او کے استعمال کا حکم: اگر "او" مہر میں داخل ہو یعنی مہر کے ذکر میں "او" کا ذکر کیا جائے مثلاً یوں کہا: تزوجتک علی الف او الفین میں نے تجھ سے ایک ہزار یا دو ہزار پر نکاح کیا، امام ابوحنیفہؒ نے کہا: "او" کی وجہ سے تعیین نہ رہی بلکہ یہ

معلوم ہوا کہ ایک ہزار ہے یا دو ہزار اور تعیین نہ ہونے کی صورت میں مہر مثلی واجب ہوتا ہے یہاں بھی مہر مثلی واجب ہوگا اب اگر مہر مثلی ہزار یا اسکے قریب ہوگا تو ہزار واجب اور اگر دو ہزار یا اسکے قریب ہوا تو دو ہزار واجب، الغرض تعیین کے لیے مہر مثلی کو بنیاد قرار دیں گے کیونکہ مہر مسمیٰ کی طرف اس صورت میں جاتے ہیں جب مقدار قطعی معلوم ہو ورنہ مہر مثلی اصل ہے جیسے بیع میں قیمت اصل ہے، صاحبینؒ کہتے ہیں: شوہر کو اختیار تعیین ہوگا وہ ہزار ادا کرے تو درست دو ہزار ادا کرے تو درست اور شوہر کے لیے تخییر ثابت کرتے ہیں، جواب یہ ہے کہ تخییر ان صورتوں میں ہوتی ہے جہاں انشاء وامر کے ذریعہ مطالبہ ہو پھر تعمیل پر قدرت رکھنے والے کے لیے اختیار ہوتا ہے یہاں یہ صورت نہیں بلکہ انشاء بصیغہ خبر ہے امر نہیں اور ایجاب وقبول کی وجہ سے مہر واجب ہو چکا ہے پھر مسمیٰ مجہول ہے تو معیار مہر مثلی ہوگا، یہی راجح ہے۔

تفریع: او مذکورہ دو میں سے ایک کو شامل کرنے کے لیے ہے تو مصنفؒ اس پر مزید تفریع کر رہے ہیں آنحضرت ﷺ نے سیدنا عبداللہؓ بن مسعود کو تشہد کی تعلیم کرتے ہوئے فرمایا: **''اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوٰتک''** **قلت هذا او فعلت هذا** کے درمیان او موجود ہے پہلے ہذا کا مشار الیہ تشہد یعنی التحیات .... پڑھنا ہے اور دوسرے ہذا کا مشار الیہ قعدہ اخیرہ میں بیٹھنا ہے ظاہر ہے ''او'' دو میں سے کسی ایک کو شامل ہوگا جسکے بجالانے سے نماز پوری ہونے کا حکم ہوگا اس لیے قعدہ اخیرہ نماز میں فرض ہے اور التحیات پڑھنا واجب ہے، اگر دونوں کو نماز کو فرض و رکن قرار دیں تو او کے معنیٰ کی موافقت نہ ہوگی، اس لیے مصنفؒ نے کہا: **التشهد ليس بركن** التحیات پڑھنا فرض نہیں کیونکہ قعدہ اخیرہ بالاتفاق فرض و رکن ہے تو پھر دونوں کو واجب نہیں کر سکتے۔

او برائے تخییر وتعمیم کے لیے ضابطہ: اب تک متعدد مثالوں میں ہم نے پڑھ لیا ہے کہ ا۔ ''او'' تخییر کے لیے ہے جیسے طلاق والی مثال میں، ۲۔ تعمیم کے لیے ہے، جیسے قسم والی اختلافی مثال میں، ۳۔ عدم تخییر وتعمیم کے لیے ہے جیسے مہر والی مثال میں۔

ثم هذه الكلمة سے مصنفؒ ضابطہ بیان کر رہے ہیں کہ تعمیم کے لیے کہاں، تخییر کے لیے کہاں اور عدم تعمیم وتخییر کے لیے کہاں استعمال ہوتا ہے تعمیم کے لیے اس وقت ہوگا جب ''او'' منفی کلام میں ہو جیسے **لا اكلم هذا او هذا** علماء ثلاثہ کے قول میں اسکی دلیل گذر چکی ہے **النكرة تحت النفي تفيد العموم** مذکورہ مثال میں ہر ایک کی نفی ثابت کرے گا۔

تخییر کے لیے اس وقت ہوگا جب مثبت کلام میں ہو پھر اس میں یہ اضافہ بھی ہے کہ اثبات وانشاء ہو جیسے کسی دینے والے نے کہا: **خذ هذا او ذلك** یہ لو یا وہ مثلاً یہ کتاب لے لو یا وہ قلم، یہ جملہ انشائیہ مثبتہ ہے اس میں مخاطب کو اختیار ہوگا احد المذکورین میں سے جو چاہے منتخب کر لے، مصنفؒ کہتے ہیں تخییر کے لوازم میں سے ہے کہ عموم اباحت ہو جیسے سورۃ المائدہ کی آیت ۸۹ میں کفارہ قسم کے متعلق ارشاد ہے ''**فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ماتطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة**'' کفارہ قسم کے لیے تین چیزیں کلمہ او کے ساتھ مذکور ہیں۔ ا۔ دس محتاجوں کو کھانا کھلانا۔ ۲۔ دس مسکینوں کو کپڑے پہنانا۔ ۳۔ ایک غلام آزاد کرنا یہ مثبت کلام ہے اور خبر بمعنیٰ امر ہے ای **فليكفر احد هذه الامور** سو

چاہیے ان میں سے کسی ایک سے کفارہ ادا کرے اثبات وانشاء کی وجہ سے تخییر ہے، پھر اباحت کی وجہ سے عموم بھی ان تینوں میں جس سے کفارہ ادا کرے تو درست اور تینوں ادا کرے تو بھی درست ہاں تینوں کی ادائیگی کی صورت میں ایک کفارہ اور دیگر دو نفلی صدقہ ہوگا۔

عدم تخییر وتعمیم کی صورت: لو دخل فی المهر او میں گذر چکی ہے کہ اخبار واثبات ہے انشاء نہیں تو تخییر نہیں، او بمعنیٰ حتیٰ فصل کے آخر میں مصنفؒ نے او کا دوسرا معنیٰ بیان کیا ہے یہ کبھی حرف جارہ حتیٰ کے معنیٰ میں بھی ہوتا ہے پھر تینوں مثالیں ذکر کی ہیں پہلی سورۃ آلِ عمران کی آیت ۱۲۸، کا جملہ ہے، دوسری تیسری فقہی عبارات ہیں جو بالکل واضح المفہوم ہیں۔

تمرینی سوالات: س: ''او'' کے معنیٰ پر متفرع سے پہلے دو مسئلے کیا ہیں؟

س: ''او'' کے اثبات اور نفی میں داخل ہونے سے کیا فرق ظاہر ہوتا ہے؟

س: طلاق وقسم کے درمیان امام زفر اور دیگر احناف کے نزدیک کوئی فرق ہے؟

س: علی هذاقلنا التشهد...... میں مذکور تفریع کیا ہے؟

س: او بمعنیٰ حتیٰ کی کیا شرط ہے مثال سے واضح کریں!

س: قال اصحابنا سے فصل تک عبارت پر اعراب لگائیں!

۲۴۔ **فَصْلٌ** : چوبیسویں فصل حتیٰ کے معنیٰ کے بیان میں۔

حَتّٰی لِلْغَایَةِ کَاِلٰی فَاِذَا کَانَ مَا قَبْلَهَا قَابِلًا لِّلْاِمْتِدَادِ وَمَا بَعْدَهَا یَصْلُحُ غَایَةً لَهٗ کَانَتِ الْکَلِمَةُ عَامِلَةً بِحَقِیْقَتِهَا، مِثَالُهٗ: مَا قَالَ مُحَمَّدٌ: إذَا قَالَ: عَبْدِیْ حُرٌّ اِنْ لَّمْ اَضْرِبْکَ حَتّٰی یَشْفَعَ فُلَانٌ اَوْ حَتّٰی تَصِیْحَ اَوْ حَتّٰی تَشْتَکِیَ بَیْنَ یَدِیْ اَوْ حَتّٰی یَدْخُلَ اللَّیْلُ کَانَتِ الْکَلِمَةُ عَامِلَةً بِحَقِیْقَتِهَا لِاَنَّ الضَّرْبَ بِالتَّکْرَارِ یَحْتَمِلُ الْاِمْتِدَادَ وَشَفَاعَةُ فُلَانٍ وَاَمْثَالُهَا تَصْلُحُ غَایَةً لِلضَّرْبِ، فَلَوِ امْتَنَعَ عَنِ الضَّرْبِ قَبْلَ الْغَایَةِ حَنِثَ، وَلَوْ حَلَفَ: لَا یُفَارِقُ غَرِیْمَهٗ حَتّٰی یَقْضِیَهٗ دَیْنَهٗ فَفَارَقَ قَبْلَ قَضَاءِ الدَّیْنِ حَنِثَ، فَاِذَا تَعَذَّرَ الْعَمَلُ بِالْحَقِیْقَةِ لِمَانِعٍ کَالْعُرْفِ کَمَا لَوْ حَلَفَ اَنْ یَضْرِبَهٗ حَتّٰی یَمُوْتَ اَوْ حَتّٰی یَقْتُلَهٗ حُمِلَ عَلَی الضَّرْبِ الشَّدِیْدِ بِاِعْتِبَارِ الْعُرْفِ. وَاِنْ لَّمْ یَکُنِ الْاَوَّلُ قَابِلًا لِّلْاِمْتِدَادِ وَالْاٰخَرُ صَالِحًا لِّلْغَایَةِ وَصَلُحَ الْاَوَّلُ سَبَبًا وَالْاٰخَرُ جَزَاءً یُحْمَلُ عَلَی الْجَزَاءِ، مِثَالُهٗ مَا قَالَ مُحَمَّدٌؒ: اِذَا قَالَ لِغَیْرِهٖ عَبْدِیْ حُرٌّ اِنْ لَّمْ آتِکَ حَتّٰی تُغَدِّیَنِیْ فَأَتَاهُ فَلَمْ یُغَدِّهٖ لَا یَحْنَثُ لِاَنَّ التَّغْدِیَةَ لَا تَصْلُحُ غَایَةً لِّلْاِتْیَانِ بَلْ هِیَ دَاعٍ اِلٰی زِیَادَةِ الْاِتْیَانِ وَصَلُحَ جَزَاءً فَیُحْمَلُ عَلَی الْجَزَاءِ فَیَکُوْنُ بِمَعْنٰی لَامِ کَیْ فَصَارَ کَمَا لَوْ قَالَ اِنْ لَّمْ آتِکَ اِتْیَانًا جَزَاؤُهُ التَّغْدِیَةُ.

''الیٰ کی طرح حتیٰ غایت وانتہا کے لیے ہے، پھر جب اسکا ماقبل امتداد وطوالت کو قبول کرتا ہو اور اسکا مابعد اسکی انتہا بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو کلمہ حتیٰ اپنی حقیقت کے ساتھ عامل ہوگا، اسکی مثال وہ ہے جو امام محمدؒ نے کہا: جب مولیٰ نے کہا: میرا غلام آزاد ہے اگر میں تجھے نہ ماروں یہاں تک کہ فلاں سفارش کرے یا تو چلائے یا میرے سامنے شکایت کرے یا رات داخل ہو تو حتیٰ اپنی حقیقت پر عمل کرے گا کیونکہ بار بار مارنا امتداد کا احتمال رکھتا ہے اور فلاں کا سفارش کرنا اور اسکے ہم مثل مارنے کی انتہا بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں، پھر اگر انتہا سے پہلے مارنے سے رک گیا تو حانث ہوگا اور اگر قسم اٹھائی کہ اپنے مقروض سے جدا نہ ہوگا یہاں تک کہ وہ اسکا قرض ادا کرے پھر ادئیگی قرض سے پہلے جدا ہوا تو حانث ہوگا پھر جب کسی رکاوٹ کی وجہ سے حقیقت پر عمل دشوار ہو جیسے عرف، جیسا کہ اگر قسم اٹھائی کہ اسے مارتا رہے گا یہاں تک کہ وہ مرے یا اسے مار دے تو عرف کے اعتبار سے اسے سخت مارنے پر محمول کیا جائیگا اور اگر پہلا امتداد کو قبول نہ کرتا ہو اور دوسرا غایت بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو اور پہلا سبب بننے کی اور دوسرا اجزاء بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو جزاء پر محمول کیا جائیگا، اسکی مثال وہ ہے جو امام محمدؒ نے کہا: جب مولیٰ نے اپنے غیر یعنی ایک دوسرے شخص سے کہا: میرا غلام آزاد ہے اگر میں تیرے پاس نہ آؤں یہاں تک کہ تو مجھے صبح کا کھانا کھلائے پھر مولیٰ اسکے پاس آیا سو اسنے صبح کا کھانا نہ کھلایا تو حانث نہ ہوگا اس لیے کہ کھلانا آنے کی انتہاء بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا بلکہ وہ زیادہ یعنی بار بار آنے کی طرف بلاتا ہے اور جزاء بننے کی صلاحیت رکھتا ہے تو جزاء پر محمول کیا جائیگا تو ''لام کی'' کے معنیٰ میں ہوگا پس ہوگا جیسا کہ اگر کہا: اگر میں تیرے پاس ایسا آنا نہ آیا جسکی جزاء کھلانا ہو''

ترکیب وتحقیق: فا تفصیلیہ، اذا شرطیہ، کان فعل ناقص، ماقبلھا معطوف علیہ، مابعدھا معطوف سے ملکر کان کی خبر، قابلا للامتداد شبہ جملہ اپنے معطوف یصلح غایۃ لہ جملہ سے ملکر کان کی خبر، کان اپنے اسم وخبر سے ملکر شرط، کانت اپنے اسم وخبر سے ملکر جملہ فعلیہ خبریہ جزاء، مثالہ مرکب اضافی مبتداء، ماموصولہ اپنے صلہ قال محمد سے ملکر خبر، مبتداء خبر ملکر جملہ اسمیہ خبریہ، اذا قال عبدی جملہ شرطیہ قال محمد کا مقولہ ہے عبدی حر جزاء مقدم ہے حتیٰ یشفع .... اپنے چاروں معطوفات حتیٰ یدخل تک ملکر الم اضربک فعل سے متعلق کانت الکلمۃ سے الگ جملہ ہے۔

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے حتیٰ کے استعمال کی دو صورتیں بمع امثلہ ذکر کی ہیں۔

حتیٰ کا معنیٰ اور استعمال: حتیٰ حروف جارہ میں سے ہے اور عطف کے لیے بھی آتا ہے، الیٰ اور حتیٰ کا ایک معنیٰ ہے انتہا اور غایت یعنی کسی چیز کی انتہاء کو واضح کرنا قدم الحاج حتی المشاۃ میں عطف وانتہاء دونوں جمع ہیں، آئے حجاج یہاں تک کہ پیادہ بھی یعنی حاجیوں کے آنے کی پیادہ پا کے پہنچنے پر انتہاء ہو چکی خوب سمجھ لیں کہ حتیٰ کا حقیقی معنیٰ غایت اور انتہاء ہے

مصنفؒ نے حتیٰ کے استعمال کے تین طریقے لکھے ہیں ۔۱۔ غایت کے لیے ۔۲۔ جزاء کے لیے ۔۳۔ صرف عطف کے لیے نمبرایک کی تفصیل یہ ہے حتیٰ کا ماقبل امتداد کوقبول کرتا ہویعنی ایسا فعل ہوجس میں طوالت ہوسکتی ہواور مابعد تک کھینچا جاسکتا ہو دوسری بات یہ ہے کہ اسکا مابعد غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہواگر یہ دوشرطیں موجود ہوں تو حتیٰ اپنے حقیقی معنیٰ خالص غایت کے لیے ہوگا۔

پہلی مثال: مولیٰ نے جوش میں آ کر کہا ''عبدی حرٌّ ان لم اضربک حتیٰ یشفع فلان''......حتیٰ کا ماقبل ضرب اور مارنا فعل مُمتد ہے بار بار مارنے سے ضرب کوطویل کرسکتے ہیں پھر مابعد سفارش، چیخنا، شکایت،، رات ہونا انتہاء بن سکتے ہیں، دونوں شرطیں موجود ہونے کی وجہ سے حتیٰ غایت کے لیے ہے اگر سفارش وغیرہ سے پہلے مارنا چھوڑ دیا تو حانث ہوگا یعنی غلام آزاد ہوجائیگا۔

دوسری مثال: ایک قرض خواہ نے قسم اٹھائی کہ'' لا یفارق غریمه حتی یقضیه دینه '' یہاں بھی حتیٰ غایت کے لیے ہے قرض وصول ہونے سے پہلے مدیون سے جدا ہوا تو حانث ہوگا قسم کا کفارہ لازم ہوگا

استثنائی مثال: مصنفؒ یہ جُزئیہ بیان کررہے ہیں مذکورہ دونوں شرطیں موجود ہونے کے باوجود اگر کوئی آڑ پیدا ہوجائے اور حتیٰ کا حقیقی غایت والا معنیٰ مراد ومعتبر ہونا دشوار ہوتو پھر بجائے حقیقی معنیٰ کے عرف میں جومعنیٰ ومفہوم معتبر ہوگا وہی مرادلیا جائیگا جیسے ایک شخص نے قسم اٹھائی ''حلف ان یضربه حتیٰ یموت او حتی یقتله'' اسے اتنا مارے گا یہاں تک کہ وہ مر جائے یا یہاں تک کہ وہ اسے ماردے حتیٰ کا ماقبل ضرب فعل ممتد ہے اور مابعد غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اظہر من الشمس ہے کہ موت ہر چیز کی انتہا کردیتی ہے، دونوں شرطیں موجود ہیں غایت والا حقیقی معنیٰ مراد ہوسکتا ہے لیکن عرف مانع ہے اس لیے یہاں عرفی معنیٰ ''ضرب شدید'' مراد ہوگا۔

حتیٰ جزائیہ: دوسری صورت مصنفؒ نے ذکر کی ہے اگر مذکورہ دونوں شرطیں مفقود ہوں یعنی ماقبل مُمتد نہ ہواور مابعد غایت بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہولیکن ماقبل سبب اور مابعد جزاء بننے کی صلاحیت رکھتا ہو اسی کو مصنفؒ نے اول اور ثانی کہا ہے تو بجائے غایت کے حتیٰ کو جزاء والے معنیٰ پر محمول کریں گے اور یہ فاء تعقیبیہ سے مناسبت کی وجہ سے ہے، اسکی مثال امام محمدؒ نے ذکر کی ہے ایک غلام کے مالک نے دوسرے شخص سے کہا'' عبدی حر ان لم اٰتک حتیٰ تُغدِّینی'' میرا غلام آزاد ہے اگر میں تیرے پاس نہ آؤں یہاں تک کہ تو مجھے صبح کا کھانا کھلائے ماقبل فعل آنا غیر ممتد ہے ہاں سبب بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور مابعد غایت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہاں جزاء بن سکتا ہے اس لیے حتیٰ کو جزاء پر محمول کریں گے اب یہ اسکے پاس آیا اور اس نے نہ کھلایا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ تغدیہ یعنی کھلانا آنے کی انتہاء نہیں بن سکتا بلکہ بار بار آنے کا سبب ہے یہ حتیٰ بمعنیٰ ''لام کی'' جزاء پرمحمول ہے

وَإِذَا تَعَذَّرَ هٰذَا بِأَنْ لَا يَصْلَحَ الْاٰخِرُ جَزَاءً لِلْاَوَّلِ حُمِلَ عَلَى الْعَطْفِ الْمَحْضِ، مِثَالُهُ مَا

قَالَ مُحَمَّدٌ رحمه الله: إذا قال: عَبۡدِیۡ حُرٌّ إِنۡ لَّمۡ آتِکَ حَتّٰی اَتغدّٰی عِنۡدَکَ الۡیَوۡمَ اَوۡ إِنۡ لَّمۡ تَـأۡتِنِیۡ حَتّٰی تَغدّٰی عِنۡدِیۡ الۡیَوۡمَ فَاَتَاهُ فَلَمۡ یَتغدَّ عِنۡدَهُ فِیۡ ذٰلِکَ الۡیَوۡمِ حَنَثَ، وَذٰلِکَ لِاَنَّهُ لَمَّا اُضِیۡفَ کُلُّ وَاحِدٍ مِّنَ الۡفِعۡلَیۡنِ إِلٰی ذَاتٍ وَاحِدٍ لَا یَصۡلَحُ اَنۡ یَّکُوۡنَ فِعۡلُهٗ جَزَاءً لِفِعۡلِهٖ فَیُحۡمَلُ عَلَی الۡعَطۡفِ الۡمَحۡضِ فَیَکُوۡنُ الۡمَجۡمُوۡعُ شَرۡطًا لِلۡبِرِّ.

''اور جب بھی یہ مذکورہ معنی دشوار ہو بایں صورت کہ دوسرا پہلے کی جزاء بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو صرف عطف پر محمول کیا جائے گا، اسکی مثال بھی وہ ہے جو امام محمدؒ نے کہا: جب مولیٰ نے کہا: ''میرا غلام آزاد ہے اگر میں تیرے پاس نہ آؤں اور تیرے پاس صبح کا کھانا نہ کھاؤں'' یا کہا: ''اگر تو میرے پاس نہ آئے اور میرے پاس صبح کا کھانا کھائے'' پھر وہ اسکے پاس آیا سو اسکے پاس اسی دن کھانا نہ کھایا تو حانث ہوگا اور یہ متعذر اس لیے ہے کہ جب فعلوں میں سے ہر ایک کی نسبت ایک ذات کی طرف ہو تو اسکا فعل اسی کی جزاء بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا تو صرف عطف پر محمول کیا جائے گا سو دو فعلوں کا مجموعہ قسم سے براءت کے لیے شرط ہوگا''

توضیح: یہ اس فصل کی عبارت کا آخری حصہ ہے، اسمیں حتیٰ کے استعمال کی تیسری اور آخری صورت و مثال کا ذکر ہے۔

حتیٰ عاطفہ فقط: جب حتیٰ کے استعمال کی پہلی اور دوسری دونوں صورتوں کی شرائط موجود نہ ہوں یعنی ماقبل مابعد ممتد اور غایت بننے کی صلاحیت رکھے نہ سبب اور جزاء کی تو پھر صرف عطف کے لیے ہوگا، اسکا حاصل یہ ہے کہ حتیٰ کا ماقبل اور مابعد یعنی معطوف علیہ اور معطوف دونوں شرط ہوں گے۔ مثال عبدی حر ان لم اتک حتیٰ اتغدی عندک الیوم یا کہا: عبدی حر ان لم تأتنی حتیٰ تغدی عندی الیوم ان دونوں جملوں میں حتیٰ کا ماقبل سبب اور مابعد جزاء نہیں ہو سکتے تعذر اور دشواری کی دلیل یہ ہے جب دو فعلوں کی ایک ذات اور شئی واحد کی طرف اسناد و نسبت ہو تو ان میں سے ایک دوسرے کی جزاء نہیں بن سکتا پہلی مثال میں ان لم آتک اتغدی دونوں کی نسبت متکلم کی طرف ہے اور دوسری مثال میں ان لم تأ تنی ... ایک مخاطب کی طرف ہے اس لیے جزاء بنانا دشوار ہے جب جزاء بنانا متعذر رہے تو عطف محض پر محمول کیا جائے گا نتیجہ یہ ہوگا، دونوں فعلوں کا مجموعہ قسم سے براءت کے لیے شرط ہے آیا اور صبح کا کھانا کھایا تو فبہا قسم پوری ہوگئی اگر صرف آیا اور اسی دن کھانا نہ کھایا تو شرط کا مجموعہ پورا نہ ہونے کی وجہ سے حانث ہوگا یعنی غلام آزاد ہو جائیگا، ان دونوں مثالوں میں حتیٰ محض عاطفہ ہے اس لیے ''یہاں تک'' کی بجائے عاطفہ کا ترجمہ اختیار کیا گیا ہے واللہ اعلم

۲۵۔ فَصۡلٌ پچیسویں فصل ''الیٰ'' کے معنیٰ کے بیان میں ہے

إِلٰی لِاِنۡتِهَاءِ الۡغَایَةِ، ثُمَّ هُوَ فِیۡ بَعۡضِ الصُّوَرِ یُفِیۡدُ مَعۡنَی اِمۡتِدَادِ الۡحُکۡمِ وَفِیۡ بَعۡضِ الصُّوَرِ یُفِیۡدُ مَعۡنَی الۡإِسۡقَاطِ، فَإِنۡ اَفَادَ الۡاِمۡتِدَادَ لَا تَدۡخُلُ الۡغَایَةُ فِی الۡحُکۡمِ، وَإِنۡ اَفَادَ الۡإِسۡقَاطَ تَدۡخُلُ، نَظِیۡرُ الۡاَوَّلِ ''اِشۡتَرَیۡتُ هٰذَا الۡمَکَانَ إِلٰی هٰذَا الۡحَائِطِ'' لَا یَدۡخُلُ الۡحَائِطُ فِی الۡبَیۡعِ، وَنَظِیۡرُ

الثَّانِیْ بَاعَ بِشَرْطِ الْخِیَارِ إِلٰی ثَلاثَۃِ اَیَّامٍ، وَبِمِثْلِہٖ لَوْ حَلَفَ لَا اُکَلِّمُ فُلَانًا إِلٰی شَھْرٍ کَانَ الشَّھْرُ دَاخِلاً فِی الْحُکْمِ وَقَدْ اَفَادَ فَائِدَۃَ الْإِسْقَاطِ ھٰھُنَا، وَعَلٰی ھٰذَا قُلْنَا اَلْمِرْفَقُ وَالْکَعْبُ دَاخِلَانِ تَحْتَ حُکْمِ الْغَسْلِ فِیْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی إِلَی الْمَرَافِقِ لِاَنَّ کَلِمَۃَ إِلٰی ھٰھُنَا لِلْإِسْقَاطِ، فَإِنَّہٗ لَوْلَاھَا لَاسْتَوْعَبَتِ الْوَظِیْفَۃُ جَمِیْعَ الْیَدِ، وَلِھٰذَا قُلْنَا الرُّکْبَۃُ مِنَ الْعَوْرَۃِ لِاَنَّ کَلِمَۃَ إِلٰی فِیْ قَوْلِہٖ عَلَیْہِ السَّلَامُ: عَوْرَۃُ الرَّجُلِ مَا تَحْتَ السُّرَّۃِ إِلَی الرُّکْبَۃِ تُفِیْدُ فَائِدَۃَ الْإِسْقَاطِ فَتَدْخُلُ الرُّکْبَۃُ فِی الْحُکْمِ، وَقَدْ تُفِیْدُ کَلِمَۃُ إِلٰی تَاخِیْرَ الْحُکْمِ إِلَی الْغَایَۃِ، وَلِھٰذَا قُلْنَا: إِذَا قَالَ لِامْرَأَتِہٖ اَنْتِ طَالِقٌ إِلٰی شَھْرٍ وَلَا نِیَّۃَ لَہٗ لَا یَقَعُ الطَّلَاقُ فِی الْحَالِ عِنْدَنَا خِلَافًا لِزُفَرَ لِاَنَّ ذِکْرَ الشَّھْرِ یَصْلَحُ لِمَدِّ الْحُکْمِ وَالْإِسْقَاطِ شَرْعًا، وَالطَّلَاقُ یَحْتَمِلُ التَّاخِیْرَ بِالتَّعْلِیْقِ فَیُحْمَلُ عَلَیْہِ .

''الیٰ مسافت کی انتہاء کے لیے ہے، پھر بعض صورتوں میں تو وہ امتدادِ حکم کا فائدہ دیتا ہے اور چند صورتوں میں اسقاط کے معنیٰ کا فائدہ دیتا ہے، پھر اگر امتدادِ حکم کا فائدہ دے تو غایت حکم میں داخل نہ ہوگی اور اگر اسقاطِ حکم کا فائدہ دے تو غایت حکم میں داخل ہوگی، پہلے یعنی امتدادِ حکم کی مثال ''میں نے یہ جگہ خریدی اس دیوار تک'' تو دیوار بیع میں داخل نہ ہوگی، دوسری یعنی اسقاطِ حکم کی مثال ''کسی نے فروخت کیا تین دن تک کے اختیار کے ساتھ'' اور اسی کی مثل ہے اگر کسی نے قسم اٹھائی ''میں فلاں سے ایک ماہ تک بات چیت نہ کروں گا'' مہینہ قسم کے حکم میں داخل ہوگا اور تحقیق یہاں اسقاطِ حکم کا فائدہ دیا، اسی بناء پر تو ہم نے کہا کہنی اور ٹخنہ دھونے کے حکم میں داخل ہیں اللہ تعالیٰ کے فرمان ''الی المرافق'' میں کیونکہ کلمہ الیٰ یہاں اسقاطِ حکم کے لیے ہے اس لیے اگر الیٰ نہ ہوتا تو دھونے کا وظیفہ پورے بازو کو گھیر لیتا، اسی بناء پر ہم نے کہا گھٹنہ ستر میں داخل ہے اس لیے کہ الیٰ حضور ﷺ کے فرمان ''مرد کا ستر ناف کے نیچے سے گھٹنے تک ہے'' میں اسقاطِ حکم کا فائدہ دیتا ہے تو گھٹنہ حکم میں داخل ہوگا اور کبھی لفظ الیٰ غایت تک حکم کی تاخیر کا بھی فائدہ دیتا ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا جب کسی شوہر نے اپنی بیوی سے کہا ''تو ایک ماہ تک مطلقہ ہے اور اسکی کوئی نیت نہیں'' تو ہمارے نزدیک فی الحال طلاق واقع نہ ہوگی امام زفرؒ کا اختلاف ہے، اس لیے کہ شرعی طور پر مہینہ کا ذکر کرنا امتدادِ حکم اور اسقاطِ حکم کی صلاحیت نہیں رکھتا اور طلاق تعلیق کے ساتھ تاخیر کا احتمال رکھتی ہے تو اسی پر محمول کیا جائیگا''

توضیح: اس فصل میں الیٰ کا معنیٰ تفصیل وتفریع اور مثالوں کا ذکر ہے۔

الیٰ کا معنیٰ مسافت کی انتہاء ہے جیسے سرتُ من البیت الی المدرسۃ الیٰ نے مسافت سیر کی انتہاء بتادی بقول مصنفؒ کے پھر دو قسم کے فائدے دیتا ہے۔ ا۔ امتدادِ حکم کا فائدہ دیتا ہے ۔۲۔ اسقاطِ حکم کا فائدہ دیتا ہے دراصل یہ واضح کرنا ہے کہ غایت

مغیا میں کب داخل ہوتی ہے اور کہاں داخل نہیں ہوتی، مذکورہ دونوں صورتوں سے جدا جدا حکم حاصل ہو جاتا ہے، چنانچہ مصنفؒ کہتے ہیں الیٰ امتداد حکم کا فائدہ دے تو غایت حکم میں داخل نہ ہوگی اور اگر اسقاط حکم کا فائدہ دے تو غایت حکم میں داخل ہوگی، مثال سے سمجھتے ہیں۔

غایت کے مغیا میں داخل نہ ہونے کی مثال: "اشتریت هذا المكان الیٰ هذا الحائط" یہ الیٰ امتداد حکم کے لیے ہے اور غایت مغیا میں داخل نہ ہوگی چنانچہ پلاٹ ملک میں آئیگا دیوار عقد و ملک میں شامل نہ ہوگی گویا الیٰ نے بیع کے حکم کو دیوار تک پہنچا دیا ورنہ لفظ مکان کا تو قلیل و کثیر دونوں پر اطلاق ہوتا ہے۔

غایت کے مغیا میں داخل ہونے کی مثال: "بعتُ بشرط الخيار الیٰ ثلثة ايام" یہاں الیٰ اسقاطِ حکم کے لیے ہے اس طرح کہ اگر الیٰ نہ ہوتا تو بعتُ بشرط الخیار کی وجہ سے خیار ابدی حاصل ہوتا ہے جس سے بیع فاسد ہو جاتی ہے تو الیٰ نے آکر اسکو سمیٹ دیا اور مزید کا اختیار ساقط کر دیا اس لیے یہ اسقاط حکم کا فائدہ دے رہا ہے اور مذکورہ اصول کی بناء پر اسقاط حکم کا فائدہ دینے کی صورت میں غایت مغیا میں داخل ہوتا ہے تو تین دن خیارِ بیع میں شامل ہونگے اور الیٰ کی وجہ سے خیار صرف تین دنوں تک محدود ہو گیا۔

دوسری مثال: "لا اكلم فلانا الیٰ شهر" ہے اس میں بھی الیٰ اسقاط حکم کے لیے ہے ورنہ "لا اكلم فلانا" تابید و ہمیشگی کے لیے ہوتا ہے، جسے الیٰ نے محدود کر کے مزید کو ساقط کر دیا اس لیے یہاں بھی غایت شہر مغیا میں داخل ہوگا یاد رہے مصنفؒ نے جو کچھ امتداد حکم اور اسقاطِ حکم کے ضابطے اور انداز سے بیان کیا ہے یہ سب ہم غایہ مغیا کی جنس سے ہو تو ماقبل میں داخل اور اگر غایہ مغیا کی جنس سے نہ ہو تو ماقبل میں داخل نہ ہوگا کے عنوان سے پہلے پڑھ چکے ہیں۔

تفریع ا۔: مصنفؒ تفریع کرتے ہوئے بیان کر رہے ہیں کہ آیت وضو میں "الی المرافق اور الی الکعبین" میں الیٰ اسقاط حکم کا فائدہ دے رہا ہے اسلئے کہنی اور ٹخنہ دھونے میں داخل ہونگے اسی لیے تو "کہنیوں سمیت ٹخنوں سمیت" ترجمہ کیا جاتا ہے دلیل یہ ہے کہ اگر الیٰ نہ ہوتا تو پورا بازو دھونا پڑتا، الیٰ نے باقی کو ساقط کر دیا جب اسقاط حکم کے لیے ہے تو غایہ مغیا میں داخل ہوا سابقہ انداز میں یوں تقریر ہوئی تھی کہ مابعد ماقبل کی جنس سے ہے تو مغیا کے حکم میں داخل ہے۔

تفریع ۲۔: مرد کا ستر بیان کرنے کے لیے حدیث پاک میں ہے "عورة الرجل ماتحت السرة الى الركبة" (سنن الکبریٰ ۲/۲۲۹) آدمی کا ستر ناف کے نیچے سے گھٹنے تک ہے یہاں بھی الیٰ اسقاط حکم کے لیے ہے اس لیے غایہ مغیا میں داخل ہوگی

الیٰ برائے تاخیر کا حکم: تمہیداً یہ بات ذہن نشین کر لیں کہ عتاق طلاق اسقاطات کے قبیل سے ہیں اور جو چیزیں اسقاطات کے قبیل سے ہوں تو انہیں معلق کرنا درست ہے چنانچہ دخول امرأة، قدوم فلاں سے طلاق و عتاق کو معلق کیا جاتا ہے بیع شراء اسقاطات کے قبیل سے نہیں ہیں اسلئے انہیں معلق کرنا درست نہیں ہے جیسے کوئی کہے "بعتک هذا اذا قدم الحاجّ" بیع کو معلق کرنا درست نہیں، والطلاق يحتمل التاخير بالتعليق میں اسی کا ذکر ہے اب سمجھیں کہ کبھی الیٰ تاخیرِ حکم کا فائدہ دیتا

ہے یعنی الیٰ کی وجہ سے حکم معلق اور مؤخر ہو جاتا ہے یہ اسی صورت میں ہوتا ہے جہاں امتداد حکم اور اسقاط حکم نہ ہو سکے مثلاً شوہر نے کہا: ''انت طالق الیٰ شهر'' علماء ثلاثہ حنفیہ کہتے ہیں اگر اسنے کوئی نیت نہیں کی تو ایک ماہ کے بعد طلاق واقع ہوگی ایک ماہ تک طلاق معلق رہے گی یہ الیٰ کی وجہ سے ہے، اگر اس قائل نے فی الحال وقوع طلاق کی نیت کر لی تو فی الفور طلاق واقع ہوگی نیت نہ کی تو مہینے کے بعد، نیت کر لی تو بروقت طلاق واقع ہوگی اس کی دلیل یہی ہے کہ یہاں الیٰ شرعاً امتداد واسقاط حکم کا فائدہ نہیں دے رہا تو تعلیق حکم کا فائدہ دے گا کیونکہ طلاق تعلیق کا احتمال رکھتی ہے تو اسے تعلیق پر ہی محمول کریں گے۔

خلاف لزفرؒ: امام زفرؒ کا اختلاف ہے وہ کہتے ہیں نیت کرے یا نہ کرے دونوں صورتوں میں طلاق فی الحال واقع ہوگی باقی الیٰ شہر والا کلام لغو ہوگا کیونکہ یہ اپنے حقیقی معنیٰ کی دونوں صورتوں میں امتداد حکم اور اسقاطِ حکم کا فائدہ نہیں دے رہا تو لغو ہوگا، علماء ثلاثہ کہتے ہیں نیت نہ ہونے کی صورت میں یہ تعلیق کا فائدہ دے گا اور بروقت طلاق واقع نہ ہوگی۔

تمرینی سوالات: س: ''حتی'' کا پہلا معنیٰ اور اس کی مثال کیا ہے؟

س: **ذلک لانه لما اضيف الخ** پر اعراب لگائیں!

س: **فاذا كان ماقبلها قابلا للامتداد وما بعدها يصح غاية له كانت الكلمة عاملة بحقيقتها** کی ترکیب؟

س: حتی کو جزاء پر محمول کرنے کی کیا شرط و تفصیل ہے؟

س: غایہ، مغیا، ممتد، غیر ممتد، بالفعل، بالقوۃ ہر ایک کا مفہوم واضح کریں!

س: امتداد و اسقاط میں کیا فرق ہے، مثال سے واضح کریں!

س: **علی هذا قلنا المرفق والكعب**...... الخ میں کیا بیان ہوا ہے؟

س: لہذا قلنا سے فصل تک عبارت پر اعراب لگائیں!

۲۶۔ فَصْلٌ: چھبیسویں فصل علیٰ کے معنیٰ کے بیان میں ہے۔

كَلِمَةُ عَلٰى لِلْاِلْزَامِ وَاَصْلُهُ لِاِفَادَةِ مَعْنَى التَّفَوُّقِ وَالتَّعَلِّيْ، وَلِهٰذَا لَوْ قَالَ: لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ يُحْمَلُ عَلَى الدَّيْنِ بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ: عِنْدِيْ اَوْ مَعِيَ اَوْ قِبَلِيْ، وَعَلٰى هٰذَا قَالَ فِي السِّيَرِ الْكَبِيْرِ: إِذَا قَالَ رَأْسُ الْحِصْنِ: آمِنُوْنِيْ عَلٰى عَشَرَةٍ مِنْ اَهْلِ الْحِصْنِ فَفَعَلْنَا فَالْعَشَرَةُ سِوَاهُ وَخِيَارُ التَّعْيِيْنِ لَهُ، وَلَوْ قَالَ: اٰمِنُوْنِيْ وَعَشَرَةً اَوْ فَعَشَرَةً اَوْ ثُمَّ عَشَرَةً فَفَعَلْنَا فَكَذٰلِكَ وَخِيَارُ التَّعْيِيْنِ لِلْاٰمِنِ، وَقَدْ تَكُوْنُ عَلٰى بِمَعْنَى الْبَاءِ مَجَازًا حَتّٰى لَوْ قَالَ بِعْتُكَ هٰذَا عَلٰى اَلْفٍ تَكُوْنُ عَلٰى بِمَعْنَى الْبَاءِ لِقِيَامِ دَلَالَةِ الْمُعَاوَضَةِ، وَقَدْ يَكُوْنُ عَلٰى بِمَعْنَى الشَّرْطِ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى: يُبَايِعْنَكَ عَلٰى اَنْ لَّا يُشْرِكْنَ بِاللّٰهِ شَيْئًا، وَلِهٰذَا قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ: إِذَا قَالَتْ لِزَوْجِهَا: طَلِّقْنِيْ ثَلَاثًا عَلٰى اَلْفٍ فَطَلَّقَهَا وَاحِدَةً لَا يَجِبُ الْمَالُ لِاَنَّ الْكَلِمَةَ هٰهُنَا تُفِيْدُ مَعْنَى الشَّرْطِ فَيَكُوْنُ

الثَّلاثُ شَرْطًا لِلُزُوْمِ الْمَالِ.

''لفظ علیٰ لازم کرنے کے لیے ہے، اسکا اصلی معنی فوقیت و برتری کا فائدہ دینا ہے، اسی وجہ سے تو اگر کسی نے کہا: ''فلاں کے مجھ پر ایک ہزار ہیں'' قرض پر محمول کیا جائیگا برخلاف اسکے جب کہا: میرے پاس یا میری طرف یا میرے ساتھ، اسی برتری والے معنیٰ کی بناء پر سیر کبیر میں امام محمدؒ نے کہا: ''جب قلعے کے سردار نے کہا: مجھے امن دو دس افراد پر قلعے والوں میں سے'' پھر ہمارے مسلمانوں نے ایسا کرلیا یعنی امن دے دیا دس افراد اس کے علاوہ ہونگے اور ان دس کی تعیین کا اختیار اسے ہوگا اور اگر اس نے کہا: ''مجھے امن دو اور دس کو یا کہا: پس دس کو'' یا کہا: پھر دس کو پھر ہم نے امن دے دیا تو اسی طرح ہوگا اور افراد متعین کرنے کا اختیار امن دینے والوں کو ہوگا، کبھی علیٰ مجازی طور پر ''با'' کے معنیٰ میں ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر کہا: ''میں نے تجھے بیچا ہزار کے بدلے'' تو یہ علیٰ با عوض کے معنیٰ میں ہوگا معاوضہ کے قرینہ کی دلالت کی وجہ سے اور کبھی علیٰ شرط کے معنیٰ میں ہوتا ہے ارشادِ باری تعالیٰ ہے ''وہ آپ سے بیعت کریں اس شرط پر کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کچھ شرک نہ کریں گی'' اسی لئے تو امام ابوحنیفہؒ نے کہا: جب بیوی نے شوہر سے کہا: ''مجھے تین طلاقیں دے ہزار کی شرط پر'' پھر اس نے ایک طلاق دی تو مال واجب نہ ہوگا کیونکہ یہاں علیٰ کا لفظ شرط کا فائدہ دے رہا ہے تو مال کے لازم ہونے کیلئے تین طلاقیں دینا شرط ہوگا''

توضیح: اس عبارت میں علیٰ کا معنیٰ، ایک مثال، ایک تفریع، اور دو مجازی معنیٰ مع مثالیں ذکر کیے ہیں۔

علیٰ کا معنیٰ: الیٰ کی طرح علیٰ بھی حروف جارہ میں سے ہے، لغوی طور پر یہ فوقیت و برتری کے لئے وضع کیا گیا ہے، پھر فوقیت حسی اور حقیقی ہوتی ہے جیسے ''زید علی السطح''، اور فوقیت معنوی ہوتی ہے جیسے ''علیه دین'' اسی کو مصنفؒ نے اصله **لأفادة معنی التفوّق والتعلی** کہا ہے۔ شرعی اور اصطلاحی طور پر علیٰ الزام کے لئے آتا ہے جہاں علیٰ ہوگا وہاں فوقیت و برتری ملحوظ ہوگی دیکھئے قرض اور امانت دونوں واجب الاداء ہیں جیسے قرض دینا بھی ضروری امانت ادا کرنا بھی ضروری، لیکن امانت میں الزام و برتری کی بجائے احسان و تحفظ نمایاں ہیں امین پر لوگوں کی امانتیں رکھنا لازم نہیں بلکہ احسان کرتے ہوئے اس نے حفاظت کے لئے اس کی امانت رکھ لی، اس لئے مصنفؒ نے کہا: ''لفلان علی الف'' قرض پر محمول کیا جائیگا تا کہ علیٰ کا معنیٰ و مفہوم نمایاں رہے ہاں ''عندی، معی، قبلی'' والی ۵/۸ والی صورتیں امانت پر محمول ہونگی ہزار تو چاروں صورتوں میں ضروری ہے لیکن حیثیت و نوعیت میں واضح فرق ہے قرض و امانت کی ادائیگی کی فکر میں بھی واضح فرق ہوتا ہے اسی طرح قرض و امانت کے انداز طلب میں بھی امتیازی کیفیت نمایاں ہوتی ہے۔

تفریع: سیر کبیر سے مصنفؒ نے دو عبارتیں نقل کر کے علیٰ کے ذکر و عدم ذکر کا خوب فرق سمجھایا ہے۔

پہلی عبارت: قلعہ کے سردار نے امن طلب کرتے ہوئے کہا: ''امنونی علیٰ عشرة من اهل الحصن''

دوسری عبارت: قلعے کے مستأمن سردار نے کہا: ''امنونی وعشرۃ او فعشرۃ او ثم عشرۃ'' دونوں عبارتوں میں قدر مشترک اپنے اور دیگر دس کے لئے طلب امن ہے اور فرق علیٰ کا ذکر اور عدم ذکر ہے، پہلی عبارت میں علیٰ مذکور ہے، دوسری میں علیٰ مفقود ہے قلعہ کے سردار کے امن طلب کرنے پر مسلمانوں اور ان کے رہنماء نے امن دے دیا تو پہلی صورت میں دس افراد کے تعین کا اختیار اسی مستأمن کو ہوگا تا کہ علیٰ عشرۃ کی وجہ سے فوقیت والا معنیٰ ثابت رہے، دوسری صورت میں ''واؤ، فا، ثم'' ہیں تو امن دینے پر دس افراد کی تعیین کا اختیار امن دینے والے اہل ایمان اور انکے رہنما کو ہوگا جنہیں یہ چاہیں گے اور متعین کریں گے انہیں امن حاصل ہوگا۔

علیٰ بمعنیٰ با: علیٰ کا اپنا معنیٰ تو الزام ہے کبھی عوض پر داخل ہونے کی وجہ سے ''با'' کے معنیٰ میں ہوتا ہے حقیقی معنیٰ الزام اور مجازی معنیٰ با کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ لازم وملزوم میں اتصال ہوتا ہے، اسی طرح باء برائے الصاق میں بھی ملصق وملصق بہ کا اتصال ہوتا ہے، اس لئے کہا: علیٰ باء کے معنیٰ میں ہوتا ہے جیسے بائع نے کہا: ''بعتک ھذا علیٰ الف'' میں نے تجھے یہ ہزار کے بدلے میں بیچا کیونکہ مجازی معنیٰ کی طرف جانے کے لئے قرینہ ضروری ہوتا ہے اسکے ثبوت کے لئے لقیام دلالۃ المعاوضۃ کہا کیونکہ یہ عقد معاوضہ ہے تو علی برائے عوض کے معنی میں ہے۔

علیٰ بمعنیٰ شرط: کبھی علیٰ شرط کے معنیٰ میں بھی آتا ہے، چنانچہ ارشاد الٰہی ہے ''یا ایھا النبی اذا جاءک المؤمنات یبایعنک علیٰ ان لا یشرکن باللہ شیئا'' (ممتحنہ) یہ علیٰ شرط کے معنیٰ میں ہے جیسا کہ ترجمہ سے واضح ہے یہاں بھی یادرکھیں کہ الزام اور شرط میں مناسبت ہے جس طرح لازم اور ملزوم کے درمیان لزوم ثابت ہوتا ہے اسی طرح شرط وجزاء کے درمیان بھی لزوم ثابت ہوتا ہے۔

علیٰ بمعنیٰ شرط پر تفریع: بیوی نے شوہر سے کہا: ''طلقنی ثلاثا علیٰ الف'' شوہر نے ایک طلاق دی امام ابوحنیفہؒ کہتے ہیں: ایک طلاق دینے پر مال یعنی ہزار واجب نہ ہوگا کیونکہ علیٰ یہاں شرط کے لئے ہے جس کے لئے ضروری ہے کہ تین طلاقیں دے جب تین طلاقیں نہیں دیں تو مال واجب نہ ہوگا، ہاں ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔

تمرینی سوالات: س: علی اور عند کے لفظی معنیٰ اور مراد میں کیا فرق ہے مثال سے واضح کریں!

س: آمولی علی عشرۃ اور آمنونی وعشرۃ...... میں کیا فرق ہے؟

س: نقلی حسی اور نقلی معنوی کیا ہیں؟

س: وقد یکون علی بمعنیٰ الشرط...... الخ پر اعراب لگائیں!

۲۷۔ فَصْلٌ: ستائیسویں فصل فی کے معنیٰ کے بیان میں ہے

كَلِمَةُ فِىْ لِلظَّرْفِ، وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْاَصْلِ قَالَ اَصْحَابُنَا: إِذَا قَالَ: غَصَبْتُ ثَوْبًا فِىْ مِنْدِيْلٍ اَوْ تَمْرًا فِىْ قَوْصَرَةٍ وِعَاءٍ لَزِمَاهُ جَمِيْعًا، ثُمَّ هٰذِهِ الْكَلِمَةُ تُسْتَعْمَلُ فِى الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ

وَالْفِعْلِ ،اَمَّا إِذَا اُسْتُعْمِلَتْ فِي الزَّمَانِ بِاَنْ يَّقُوْلَ: اَنْتِ طَالِقٌ غَدًا ،فَقَالَ اَبُوْ يُوْسُفَ وَمُحَمَّدٌ: يَسْتَوِىْ فِىْ ذٰلِكَ حَذْفُهَا اَوْ إِظْهَارُهَا حَتّٰى لَوْ قَالَ: اَنْتِ طَالِقٌ فِىْ غَدٍ كَانَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهِ اَنْتِ طَالِقٌ غَدًا يَقَعُ الطَّلَاقُ كَمَا طَلَعَ الْفَجْرُ فِي الصُّوْرَتَيْنِ جَمِيْعًا، وَذَهَبَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ رح إِلٰى اَنَّهَا إِذَا حُذِفَتْ يَقَعُ الطَّلَاقُ كَمَا طَلَعَ الْفَجْرُ وَإِذَا اُظْهِرَتْ كَانَ الْمُرَادُ وُقُوْعَ الطَّلَاقِ فِىْ جُزْءٍ مِّنَ الْغَدِ عَلٰى سَبِيْلِ الْإِبْهَامِ، فَلَوْلَا وُجُوْدُ النِّيَّةِ يَقَعُ الطَّلَاقُ بِاَوَّلِ الْجُزْءِ لِعَدَمِ الْمُزَاحِمِ لَهٗ، وَلَوْ نَوٰى اٰخِرَ النَّهَارِ صَحَّتْ نِيَّتُهٗ، وَمِثَالُ ذٰلِكَ فِىْ قَوْلِ الرَّجُلِ :إِنْ صُمْتِ الشَّهْرَ فَاَنْتِ كَذَا فَإِنَّهٗ يَقَعُ عَلٰى صَوْمِ الشَّهْرِ ،وَلَوْ قَالَ :إِنْ صُمْتِ فِي الشَّهْرِ فَاَنْتِ كَذَا يَقَعُ ذٰلِكَ عَلَى الْإِمْسَاكِ سَاعَةً فِىْ الشَّهْرِ.

''فی'' کا لفظ ظرف کے لئے ہے اسی بنیاد کے اعتبار سے ہمارے اصحاب حنفیہؒ نے کہا: جب ایک شخص نے کہا ''میں نے کپڑا رومال میں چھینا یا کھجور ٹوکرے میں'' اسے دونوں چیزیں لازم ہونگی، پھر یہ کلمہ ''فی'' زمان، مکان اور فعل تینوں میں استعمال ہوتا ہے، بہرحال جب زمانے میں استعمال کیا جائے بایں صورت کہ شوہر کہے ''تو مطلقہ ہے کل آئندہ'' تو امام ابویوسف وامام محمدؒ نے کہا: اس میں فی کا حذف واظہار برابر ہے حتیٰ کہ اگر ''انت طالق فی غد'' کہا تو انت طالق غداً کی طرح ہوگا دونوں صورتوں میں اگلے دن جیسے صبح صادق ہوگی طلاق واقع ہو جائیگی ،امام ابوحنیفہؒ اس طرف گئے ہیں کہ جب ''فی'' حذف کیا گیا تو فجر ہوتے ہی طلاق واقع ہوگی اور جب فی ظاہر کیا گیا تو طلاق واقع ہونا دن کے کسی مبہم حصے میں مراد ہوگا پھر اگر نیت موجود نہ ہوئی تو مقابل نہ ہونے کی وجہ سے اگلے دن کے پہلے حصہ میں طلاق واقع ہوگی اگر دن کے آخری حصہ کی نیت کر لی تو اسکی نیت درست ہوگی ،اسی حذف واظہار کی مثال امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک آدمی کے قول میں ہے: اگر تو نے ایک ماہ روزہ رکھا تو تو اس طرح ہے (مطلقہ ہے) یہ پورے ایک ماہ پر واقع ہوگی اور اگر کہا: ''اگر تو نے روزہ رکھا مہینہ میں تو تو اس طرح ہے'' تو یہ مہینہ میں ایک لمحہ رکنے پر واقع ہوگی''

توضیح: اس فصل وعبارت میں مصنفؒ نے ''فی'' کا معنیٰ اور مکان میں استعمال کی تفصیل مع اقوالِ ائمہ بیان کی ہے۔

فی کا معنیٰ اور استعمال: فی حروفِ جارہ میں سے ہے، بارہا ہم نے پڑھا ہے کہ ''فی'' ظرفیت کے لئے آتا ہے مطلب یہ ہے کہ فی کا مدخول و مابعد ماقبل کے لئے ظرف وبرتن ہے اور وہ اس میں واقع ہے ''الماء فی الکوز ،زید فی المسجد، بنت فی الدرس'' مشہور تر مثالیں ہیں، اصل وضع کے اعتبار سے جب فی ظرفیت کے لئے ہے تو ہمارے حضرات حنفیہؒ نے ''غصبت ثوباً فی المندیل او تمراً فی قوصرة'' کے بارے میں کہا: دونوں چیزیں لازم ہونگی یہ مفہوم فی سے حاصل ہوا

کپڑا جب رومال میں ہے اور کھجور ٹوکری میں، تو اقرار ہی سے دونوں کا مغصوب ہوجانا ثابت ہوا تو لازم بھی دونوں ہونگے۔

فی کا استعمال: صاحبِ اصول الشاشی کہتے ہیں فی زمان، مکان اور فعل تینوں میں استعمال ہوتا ہے۔

زمان کی مثال: انت طالق فی غد، مکان کی مثال انت طالق فی الدار فعل (مصدر) کی مثالیں: انت طالق فی دخولک الدار' شغلت فی تلاوۃٍ او قراۃٍ او مطالعۃٍ او درسٍ.

زمان میں استعمال کی تفصیل واقوال ائمہ: صاحبین کے نزدیک فی کا اظہار واضمار یعنی حذف وذکر برابر ہے فی موجود ہو یا مفقود ہو بہر دو صورت حکم مساوی اور برابر رہے گا مثلاً شوہر نے بیوی کو مخاطب کر کے کہا: "انت طالق فی غد" یا "انت طالق غداً" دونوں کا حکم ایک ہے، اگلے دن صبح صادق ہوتے ہی مطلقہ ہوجائے گی۔ محشیؒ نے اس میں تفصیل لکھی ہے کہ مذکورہ جملہ کہنے پر اگلے روز صبح صادق طلوع ہوتے ہی طلاق واقع ہوجائیگی، اگر شوہر نے اگلے روز آخر النہار شام کی نیت کی تو دیانۃً معتبر ہوگی، شام کی نیت کی صورت میں طلاق صبح کی بجائے نیت کے مطابق شام کو واقع ہوگی۔

صاحبین کی دلیل: استدلال یہ ہے کہ یہ بھی احتمال ہے اسکے کلام میں، اور قائل اپنے قول کے احتمال کی نیت کرسکتا ہے لیکن چونکہ یہ نیت ظاہر کے خلاف ہے تو صرف دیانۃً معتبر ہوگی قضاءً معتبر نہ ہوگی۔ فقال الصاحبان هما سوآء.... حتیٰ لو قال: نویت به آخر النهار لا یصدّق قضاءً، لانّه خلاف الظاهر... بل یصدّق فیهما دیانةً، لانّه فی محتمل کلامه

امام ابو حنیفہؒ کا قول: امام صاحبؒ نے "فی" کے ذکر وحذف میں فرق کیا ہے، بقول علامہ بزدویؒ اسکی بیّن مثال ہے "لأصومن الدهر او لأصومن فی الدهر" پہلی صورت میں پوری عمر مراد ہوگی اور دوسری صورت میں ایک ساعت مراد ہوگی، دیکھئے "فی" کے حذف وذکر سے کتنا فرق ہے، امام صاحبؒ نے جب فرق کیا ہے تو دونوں مثالوں کے حکم میں فرق ہوگا خوب سمجھیں انت طالق غداً کہا تو اگلے روز صبح صادق ہوتے ہی طلاق واقع ہوگی اگر شام کی نیت کی تو دیانۃً معتبر ہوگی قضاءً معتبر نہ ہوگی۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل: دلیل یہ ہے کہ "فی" نہ ہونے کی وجہ سے غداً منصوب مفعول بہ کے مشابہ ہوگیا ہے اور فعل یا شبہ فعل مفعول بہ کے تمام اجزاء کا استیعاب کرتا ہے یہاں بھی فعل طلاق غداً کے تمام اجزاء کا استیعاب کرے گا اور یہ استیعاب اور پورے غد کو گھیرنا اسی وقت ممکن ہے جب طلاق غد کے اول جز میں واقع ہو اس لئے "فی" نہ ہوتے ہوئے مفعول بہ کے مشابہ ہونے کی وجہ سے اگلے روز صبح صادق ہوتے ہی طلاق واقع ہوگی، یہاں حکم صاحبینؒ جیسا ہے دلیل میں فرق ہے۔

"انت طالق فی غد" کہا تو نیت نہ ہوتے ہوئے صبح صادق طلوع ہوتے ہی طلاق واقع ہوگی، اگر آخر النہار کی نیت کرلی تو دیانۃً وقضاءً دونوں طرح معتبر ہوگی۔

وجہ فرق اول: دلیل یہ ہے کہ "فی" مذکور ہونے کی صورت میں غد ظرف ہے مفعول کے مشابہ نہیں اور ظرف مظروف کے استیعاب کا تقاضہ نہیں کرتا جیسے الماء فی الکوز میں ضروری نہیں کہ پانی کوزے کے ہر جزو میں موجود ہو اور بھرا ہوا ہو بلکہ کم

پانی کی صورت میں الماء فی الکوز کہہ سکتے ہیں، جب ظرف استیعاب کا مقتضی نہیں تو پھر غد کے کسی جزء میں بھی طلاق واقع ہوسکتی ہے، جب تمام اجزاء کا احتمال ہے اور استیعاب نہیں تو آخر نہار کی نیت خلاف ظاہر نہیں اسلئے دیانۃً وقضاء دونوں اعتبار سے نافذ و معتبر ہوگی۔ فتدبر

خلاصہ: صاحبینؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں طلاق صبح واقع ہوگی شام کی نیت دیانۃً معتبر ہوگی قضاءً نہیں، امام صاحبؒ کے نزدیک طلاق صبح واقع ہوگی شام کی نیت میں تفصیل ہے "فی" نہ ہونے کی صورت میں شام کی نیت صرف دیانۃً معتبر ہوگی، "فی" مذکور ہونے کی صورت میں دیانۃً وقضاءً معتبر ہوگی۔

اظہارِ فی کی مثال: مصنفؒ نے فی کے ذکر وعدم ذکر کے فرق کو ظاہر کرنے کے لئے مثال پیش کی ہے۔ شوہر نے کہا: "ان صمت الشهر فانت كذا" اگر تو نے مہینہ روزے رکھے تو تو اس طرح ہے یعنی مطلقہ ہے، یہاں فی موجود نہیں ہے تو وہی معیار و استیعاب والی بات کہ پورا مہینہ مراد ہے اگر شہر کامل روزے رکھے تو طلاق ہوگی ورنہ نہیں، اگر شوہر نے کہا: "ان صمت في الشهر فانت كذا" یہاں فی مذکور ہے اور ظرف ظرف پورے مظروف کو نہیں گھیرتا اس لئے ایک ساعت کے لئے بھی روزے کی نیت سے مفطرات ثلاثہ سے رکی تو طلاق واقع ہوجائیگی۔

وَاَمَّا فِی الْمَكَانِ فَمِثْلُ قَوْلِهٖ: "اَنْتِ طَالِقٌ فِی الدَّارِ وَفِیْ مَكَّةَ" يَكُوْنُ ذٰلِكَ طَلَاقًا عَلَى الْاِطْلَاقِ فِیْ جَمِيْعِ الْاَمَاكِنِ، وَبِاعْتِبَارِ مَعْنَى الظَّرْفِيَّةِ قُلْنَا اِذَا حَلَفَ عَلٰى فِعْلٍ وَاَضَافَهٗ اِلٰى زَمَانٍ اَوْ مَكَانٍ، فَاِنْ كَانَ الْفِعْلُ مِمَّا يَتِمُّ بِالْفَاعِلِ يُشْتَرَطُ كَوْنُ الْفَاعِلِ فِیْ ذٰلِكَ الزَّمَانِ اَوِ الْمَكَانِ. وَاِنْ كَانَ الْفِعْلُ يَتَعَدّٰى اِلٰى مَحَلٍّ يُشْتَرَطُ كَوْنُ الْمَحَلِّ فِیْ ذٰلِكَ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ لِاَنَّ الْفِعْلَ اِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بِاَثَرِهٖ وَاَثَرُهٗ فِی الْمَحَلِّ.

قَالَ مُحَمَّدٌ فِی الْجَامِعِ الْكَبِيْرِ: اِذَا قَالَ: اِنْ شَتَمْتُكَ فِی الْمَسْجِدِ فَكَذَا فَشَتَمَهٗ وَهُوَ فِی الْمَسْجِدِ وَالْمَشْتُوْمُ خَارِجَ الْمَسْجِدِ يَحْنَثُ، وَلَوْ كَانَ الشَّاتِمُ خَارِجَ الْمَسْجِدِ وَالْمَشْتُوْمُ فِی الْمَسْجِدِ لَا يَحْنَثُ، وَلَوْ قَالَ: اِنْ ضَرَبْتُكَ اَوْ شَجَجْتُكَ فِی الْمَسْجِدِ فَكَذَا يُشْتَرَطُ كَوْنُ الْمَضْرُوْبِ وَالْمَشْجُوْجِ فِی الْمَسْجِدِ، وَلَا يُشْتَرَطُ كَوْنُ الضَّارِبِ وَالشَّاجِّ فِيْهِ، وَلَوْ قَالَ: اِنْ قَتَلْتُكَ فِیْ يَوْمِ الْخَمِيْسِ فَكَذَا فَجَرَحَهٗ قَبْلَ يَوْمِ الْخَمِيْسِ وَمَاتَ يَوْمَ الْخَمِيْسِ يَحْنَثُ، وَلَوْ جَرَحَهٗ يَوْمَ الْخَمِيْسِ وَمَاتَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ لَا يَحْنَثُ.

"بہرحال "فی" کا استعمال مکان میں سو مثال اسکا قول "تو مطلقہ ہے گھر میں اور مکہ میں" علی الاطلاق طلاق واقع ہوگی تمام جگہوں میں، اور ظرفیت کے معنیٰ کی وجہ سے ہم نے کہا: جب کسی نے قسم اٹھائی کسی فعل پر اور اسکی نسبت کسی وقت یا جگہ کی طرف کی، پھر اگر وہ فعل ان فعلوں میں سے ہے جو فاعل پر پورے ہوتے ہیں تو شرط ہے

فاعل اس وقت یا جگہ میں ہو، اس لیے کہ فعل اپنے اثر ونتیجہ سے متحقق ہوتا ہے اور اسکا اثر یقیناً مفعول میں پایا جاتا ہے، امام محمدؒ نے جامع کبیر میں کہا ہے: جب حالف نے کہا: ''اگر میں نے تجھے مسجد میں گالی دی تو اس طرح'' پھر اس نے گالی دی اس حال میں کہ وہ خود مسجد میں ہے اور مشتوم مسجد سے باہر تو حانث ہوگا اور اگر گالی دینے والا مسجد سے باہر ہو اور گالی دیا ہوا مشتوم مسجد میں ہو تو حانث نہ ہوگا اور اگر کہا: ''اگر میں نے تجھے مارا یا تجھے زخمی کیا مسجد میں تو اس طرح ہے'' تو مضروب وزخمی کا مسجد میں ہونا شرط ہے اور ضارب وزخمی کرنے والے کا مسجد میں ہونا شرط نہیں ہے، اگر کہا: ''اگر میں نے تجھے جمعرات کے دن قتل کیا تو اس طرح ہے'' پھر اس نے اسے جمعرات کے دن سے پہلے زخمی کیا اور جمعرات کے دن مرگیا تو حانث ہوگا اور اگر اسے جمعرات زخمی کیا اور جمعہ کے دن مرا تو حانث نہ ہوگا''

توضیح: اس عبارت میں ''فی'' کے دوسرے استعمال کی مثال اور ضابطہ برائے زمان ومکان کا ذکر ہے۔

مکان میں فی کا استعمال: صاحب اصول الشاشیؒ کہتے ہیں کہ ''فی'' مکان میں استعمال ہوتا ہے مثلاً شوہر نے بیوی سے کہا: ''انت طالق فی الدار وفی مکہ'' اسکا حکم یہ ہے کہ طلاق کسی مکان وجگہ کے ساتھ معلق ومختص نہ ہوگی بلکہ تمام جگہوں میں مطلقہ ہوگی فی الحال علی الاطلاق طلاق واقع ہوگی اور دارِ غیر یا دارِ مکہ کی قید نہ ہوگی۔

زمان ومکان میں فعل ونسبت کا ضابطہ: مصنفؒ نے باعتبار معنی الظرفیة سے یہ ضابطہ بیان کیا ہے اگر کسی قسم اٹھانے والے نے قسم اٹھائی اور فعل کی نسبت کسی وقت یا جگہ کی طرف کی تو اس میں تفصیل یہ ہے کہ دیکھیں گے وہ فعل لازمی ہے یا متعدی؟ یعنی صرف فاعل پر پورا ہوتا ہے یا مفعول کا تقاضہ بھی کرتا ہے؟ پھر اگر فعل لازم ہو تو اصول یہ ہے کہ فاعل اسی وقت یا جگہ میں ہو جس کا قسم میں ''فی'' کے ذریعہ ذکر کیا ہے اور اگر متعدی ہے تو پھر مفعول کا اس وقت یا جگہ میں ہونا ضروری ہے جس کا قسم میں ''فی'' کے ذریعہ ذکر کیا کیونکہ فعل اپنے اثر سے ثابت ہوتا ہے اور اثر مفعول ومحل میں ہوتا ہے، اسلئے ضروری ہے کہ فعل لازم کی صورت میں فاعل اس وقت یا جگہ میں ہو اور فعل متعدی کی صورت میں مفعول اس وقت یا جگہ میں ہو۔

فعل لازم کی مثال: جامع کبیر سے بقول امام محمدؒ مثال ذکر کی ہے'' ان شتمتک فی المسجد فکذا ای عبدی حر'' ایک قسم کھانے والے نے کہا: ''اگر میں نے تجھے مسجد میں گالی دی تو اس طرح یعنی میرا غلام آزاد'' مسجد ظرف مکان ''فی'' کے ساتھ مذکور ہے فعل لازم ہے تو بوقت شتم حالف مسجد میں ہو اور مشتوم مسجد سے باہر تو حانث ہوگا یعنی غلام آزاد ہو جائیگا اگر اسکے برعکس ہوا تو غلام آزاد نہ ہوگا۔

فعل متعدی کی مثال: ان ضربتک او شججتک فی المسجد فکذا ، ای عبدی حر قسم اٹھانے والے نے کہا: ''اگر میں نے تجھے مارا یا زخمی کیا مسجد میں تو اس طرح'' یعنی میرا غلام آزاد ہے یہ دونوں فعل متعدی ہیں اور مسجد ظرف ہے یہاں حانث ہونے کے لیے مفعول کا محل یعنی مسجد میں ہونا شرط ہوگا اگر مارتے وقت مضروب یا زخمی کرتے وقت زخمی یعنی مفعول مسجد میں ہو مارنے اور زخمی کرنے والا بھلے مسجد سے باہر ہو تو حانث ہوگا یعنی اسکا غلام آزاد ہوگا۔ یاد رکھیئے! پہلی مثال

میں فاعل کا اور دوسری مثال میں مفعول کا مسجد میں ہونا ضروری ہے۔

زمان کی مثال: ان قتلتک فی یوم الخمیس فکذا (ای عبدی حر) حالف نے کہا: ''اگر میں نے تجھے جمعرات کے دن قتل کیا تو اس طرح ہے'' یعنی میرا غلام آزاد ہے، اس میں موت واقع ہونا بروز جمعرات شرط ہوگا چاہے پہلے زخمی کیا کیونکہ اس وقت میں ہونا ضروری ہے جس کا حالف نے ذکر کیا بھلے زخمی بدھ یا کسی اور دن کیا لیکن موت یوم الخمیس واقع ہوئی تو حانث ہوگا اور غلام آزاد ہو جائیگا اور اگر جمعرات کے دن زخمی کیا اور جمعہ کے دن یا اسکے بعد موت واقع ہوئی تو حانث نہ ہوگا یوم الخمیس نہ ہونے کی وجہ سے۔

وَلَوْ دَخَلَتِ الْكَلِمَةُ فِي الْفِعْلِ تُفِيْدُ مَعْنَى الشَّرْطِ، قَالَ مُحَمَّدٌ رح: إِذَا قَالَ: اَنْتِ طَالِقٌ فِيْ دُخُوْلِكِ الدَّارَ فَهُوَ بِمَعْنَى الشَّرْطِ فَلَا يَقَعُ الطَّلَاقُ قَبْلَ دُخُوْلِ الدَّارِ، وَلَوْ قَالَ: اَنْتِ طَالِقٌ فِيْ حَيْضَتِكِ إِنْ كَانَتْ فِي الْحَيْضِ وَقَعَ الطَّلَاقُ فِي الْحَالِ وَإِلَّا يَتَعَلَّقُ الطَّلَاقُ بِالْحَيْضِ، وَفِي الْجَامِعِ لَوْ قَالَ: اَنْتِ طَالِقٌ فِيْ مَجِيْءِ يَوْمٍ لَمْ تُطَلَّقْ حَتّٰى يَطْلُعَ الْفَجْرُ، وَلَوْ قَالَ: فِيْ مُضِيِّ يَوْمٍ إِنْ كَانَ ذٰلِكَ فِي اللَّيْلِ وَقَعَ الطَّلَاقُ عِنْدَ غُرُوْبِ الشَّمْسِ مِنَ الْغَدِ لِوُجُوْدِ الشَّرْطِ، وَإِنْ كَانَ فِي الْيَوْمِ تُطَلَّقُ حِيْنَ تَجِيْءُ مِنَ الْغَدِ تِلْكَ السَّاعَةُ، وَفِي الزِّيَادَاتِ لَوْ قَالَ: اَنْتِ طَالِقٌ فِيْ مَشِيَّةِ اللّٰهِ تَعَالٰى اَوْ فِيْ إِرَادَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى. كَانَ ذٰلِكَ بِمَعْنَى الشَّرْطِ حَتّٰى لَا تُطَلَّقَ.

''اگر کلمہ ''فی'' مصدر میں داخل ہو تو شرط کے معنیٰ کا فائدہ دے گا، امام محمد نے کہا ہے جب شوہر نے کہا: تو مطلقہ ہے تیرے گھر کے داخل ہونے پر، تو یہ ''فی'' شرط کے معنیٰ میں ہے سو گھر میں داخل ہونے سے پہلے طلاق واقع نہ ہوگی اور اگر کہا: تو اپنے حیض میں مطلقہ ہے اگر وہ حالت حیض میں ہے تو فی الفور طلاق واقع ہوگی ورنہ حیض آنے تک معلق رہے گی جامع کبیر میں ہے اگر شوہر نے کہا: تو مطلقہ ہے دن کے آنے میں طلوع فجر سے پہلے طلاق واقع نہ ہوگی اور اگر فی مضیّ یوم (دن کے گذرنے میں) کہا اگر یہ بات چیت رات میں ہوئی تو اگلے دن سورج غروب ہوتے ہی طلاق واقع ہوگی، شرط کے پائے جانے کی وجہ سے، اگر یہ بات دن میں ہوئی تو کل جب وہی وقت آئیگا (جب بات ہوئی تھی) تو طلاق واقع ہوگی، امام محمدؒ کی کتاب زیادات میں ہے اگر شوہر نے کہا: تو اللہ تعالیٰ کی چاہت میں یا اللہ تعالیٰ کے ارادہ میں مطلقہ ہے، یہ کہنا شرط کے معنیٰ میں ہوگا یہاں تک کہ طلاق واقع نہ ہوگی''

توضیح: اس عبارت میں مصنفؒ نے ''فی'' کے آخری استعمال اور تفریعاً مثال کا ذکر کیا ہے۔

مصدر میں فی کا استعمال: جس طرح ''فی'' زمان و مکان، وقت و جگہ دونوں میں استعمال ہوتا ہے اسی طرح مصدر میں بھی استعمال ہوتا ہے لیکن یاد رہے مصدر میں ظرفیت والے معنیٰ کی بجائے شرط کا معنیٰ دیتا ہے، کیونکہ یہ بات ظاہر و باہر ہے کہ

مصدر ظرف نہیں ہوسکتا جب ظرف نہیں ہوسکتا تو ظرفیت والے معنیٰ سے شرطیت والے معنیٰ کی طرف آ گیا ظرفیت وشرطیت میں مناسبت کچھ یوں ہے کہ جس طرح ظرف مظروف مقارن اور ملے ہوتے ہیں اسی طرح شرط مشروط بھی مقارن ہوتے ہیں، بہرحال تیسرے استعمال میں ''فی'' شرط کے معنیٰ میں ہوگا وفی الحا شیة فاذا تعذرت الحقیقة وهی الظرفية حمل علی الشرط مجازا لما ان بین الشرط والظرف مقارنةولو دخلت الكلمة فی الفعل میں لفظ فعل سے مراد مصدر ہے جو فعل کے لیے مشتق منہ اور جائے صدور ہے، اسکی وجہ یہ ہے کہ ''فی'' حروف جارہ میں سے ہے جو اسم پر داخل ہوتے ہیں بلا تاویل فعل پر داخل ہی نہیں ہوتے ''فی'' جب فعل پر داخل ہی نہیں ہوتا تو فعل اصطلاحی کیسے مراد ہوسکتا ہے؟ الفعل پر الف لام عہد کا قرار دیکر فعل لغوی مراد لیا ہے اور تقریر میں لفظ مصدر ہی استعمال ہوگا اسکی بین دلیل ''فی دخولک، فی مجئی یوم، فی مضیّ یوم، فی مشیّة الله تعالیٰ، فی ارادة الله ''ہیں کہ تمام مثالوں میں ''فی'' مصدر پر داخل ہے اس لئے مصدر مراد ہے۔

مثالیں: امام محمدؒ نے کہا: جب شوہر نے بیوی سے کہا: انت طالق فی دخولک الدار یہ فی دخول مصدر پر داخل ہے اور شرط کے معنیٰ میں ہے، نتیجہ یہ ہے کہ طلاق دخول دار سے معلق ہوگی گھر میں داخل ہونے سے پہلے واقع نہ ہوگی گھر میں داخل ہونے پر طلاق واقع ہوجائیگی جیسے دیگر مشروط جملوں میں ہوتا ہے ''انت طالق فی حیضتک'' میں بھی حیض شرط ہوگا اگر یہ جملہ کہتے وقت حالتِ حیض میں ہے تو وجودِ شرط کی وجہ سے اسی وقت مطلقہ ہوگی اور اگر حیض کی حالت میں نہیں تو حیض شروع ہوگا تو طلاق '' انت طالق فی مجیّ یوم'' کہا تو دن آنے سے مشروط ومعلق ہوگی جیسے صبح صادق طلوع ہوئی تو یوم شرعی کے آنے کی وجہ سے طلاق واقع ہوجائیگی ''انت طالق فی مضیّ یوم'' کہا تو اس میں پہلی صورت یہ ہے کہ اگر یہ جملہ رات کے وقت کہا تو اگلے روز سورج غروب ہونے پر طلاق واقع ہوگی کیونکہ دن گذرنے کی شرط اسی وقت پوری ہوئی، دوسری صورت یہ ہے کہ مذکورہ جملہ دن میں کہا مثلاً دن کے دس بجے کہا تو اگلے روز دس بجے طلاق ہوگی، یہ تو مثالیں تھیں جن میں شرط کا وجود وقوع معلوم ومحقق ہوسکتا ہے شوہر نے کہا: ''انت طالق فی مشیّة الله تعالیٰ انت طالق فی ارادةُ الله تعالیٰ'' یہ فی بھی مصدر پر داخل ہونے کی وجہ سے شرط کا معنیٰ دے گا اور طلاق اللہ تعالیٰ کے ارادہ ومشیت سے معلق ہوگی جس کا بندہ کو علم نہیں ہو سکتا اس لئے ان دو صورتوں میں مطلقہ نہ ہوگی۔

تمرینی سوالات: س: لزماه جمیعا ترکیب میں کیا فرق ہے یہاں تک ابتدائی عبارت کا کیا مفہوم ہے؟

س: انت طالق غدا اور انت طالق فی غد میں عند ابی حنیفة کیا فرق ہے؟

س: فصل لازم اور فعل متعدی کے لئے بیان کردہ مثالیں کیا ہیں؟

س: ''فی'' برائے شرط کی مثال کیا ہے؟

س: ''زیادات'' کے حوالہ سے مذکور مثالوں کی وضاحت کیا ہے؟

۲۸۔ فَصْلٌ : اٹھائیسویں فصل ''با'' کے معنیٰ کے بیان میں ہے۔

حَرْفُ الْبَاءِ لِلْإِلْصَاقِ فِیْ وَضْعِ اللُّغَةِ، وَلِهٰذَا تَصْحَبُ الْاَثْمَانَ .وَتَحْقِيْقُ هٰذَا اَنَّ الْمَبِيْعَ اَصْلٌ فِى الْبَيْعِ وَالثَّمَنُ شَرْطٌ فِيْهِ ، وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى هَلَاكُ الْمَبِيْعِ يُوْجِبُ اِرْتِفَاعَ الْبَيْعِ دُوْنَ هَلَاكِ الثَّمَنِ ، إِذَا ثَبَتَ هٰذَا فَنَقُوْلُ: اَلْاَصْلُ اَنْ يَّكُوْنَ التَّبَعُ مُلْصَقًا بِالْاَصْلِ لَا اَنْ يَّكُوْنَ الْاَصْلُ مُلْصَقًا بِالتَّبَعِ ،فَإِذَا دَخَلَ حَرْفُ الْبَاءِ فِى الْبَدَلِ فِیْ بَابِ الْبَيْعِ دَلَّ ذٰلِكَ عَلٰى اَنَّهٗ تَبَعٌ مُلْصَقٌ بِالْاَصْلِ فَلَا يَكُوْنُ مَبِيْعًا فَيَكُوْنُ ثَمَنًا، وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا: إِذَا قَالَ: بِعْتُ مِنْكَ هٰذَا الْعَبْدَ بِكُرٍّ مِّنَ الْحِنْطَةِ وَوَصَفَهَا يَكُوْنُ الْعَبْدُ مَبِيْعًا وَالْكُرُّ ثَمَنًا فَيَجُوْزُ الْاِسْتِبْدَالُ قَبْلَ الْقَبْضِ، وَلَوْ قَالَ بِعْتُ مِنْكَ كُرًّا مِّنَ الْحِنْطَةِ وَوَصَفَهَا بِهٰذَا الْعَبْدِ يَكُوْنُ الْعَبْدُ ثَمَنًا وَالْكُرُّ مَبِيْعًا وَيَكُوْنُ الْعَقْدُ سَلَمًا لَا يَصِحُّ إِلَّا مُؤَجَّلًا ، وَقَالَ عُلَمَاؤُنَا: إِذَا قَالَ لِعَبْدِهٖ: إِنْ اَخْبَرْتَنِیْ بِقُدُوْمِ فُلَانٍ فَاَنْتَ حُرٌّ فَذٰلِكَ عَلَى الْخَبَرِ الصَّادِقِ لِيَكُوْنَ الْخَبَرُ مُلْصَقًا بِالْقُدُوْمِ، فَلَوْ اَخْبَرَ كَاذِبًا لَا يُعْتَقُ،وَلَوْ قَالَ: إِنْ اَخْبَرْتَنِیْ اَنَّ فُلَانًا قَدِمَ فَاَنْتَ حُرٌّ فَذٰلِكَ عَلٰى مُطْلَقِ الْخَبَرِ فَلَوْ اَخْبَرَهٗ كَاذِبًا عُتِقَ، وَلَوْ قَالَ لِامْرَأَتِهٖ :إِنْ خَرَجْتِ مِنَ الدَّارِ إِلَّا بِإِذْنِیْ فَاَنْتِ كَذَا تَحْتَاجُ إِلَى الْإِذْنِ كُلَّ مَرَّةٍ إِذِ الْمُسْتَثْنٰى خُرُوْجٌ مُلْصَقٌ بِالْإِذْنِ ، فَلَوْ خَرَجَتْ فِى الْمَرَّةِ الثَّانِيَةِ بِدُوْنِ الْإِذْنِ طُلِّقَتْ، وَلَوْ قَالَ: إِنْ خَرَجْتِ مِنَ الدَّارِ إِلَّا اَنْ آذَنَ لَكِ فَذٰلِكَ عَلَى الْإِذْنِ مَرَّةً حَتّٰى لَوْ خَرَجَتْ مَرَّةً اُخْرٰى بِدُوْنِ الْإِذْنِ لَا تُطَلَّقُ ، وَفِى الزِّيَادَاتِ إِذَا قَالَ: اَنْتِ طَالِقٌ بِمَشِيَّةِ اللّٰهِ تَعَالٰى اَوْ بِإِرَادَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى اَوْ بِحُكْمِهٖ لَمْ تُطَلَّقْ.

''حرف ''با'' لغت میں ملانے کے لیے موضوع ہے، اسی وجہ سے تو ثمنوں پر داخل ہوتی ہے، اس وجہ کی تحقیق یہ ہے کہ فروخت کرنے میں مبیعہ اصل ہے اور ثمن اس میں شرط وعوض ہے، اسی معنیٰ کی وجہ سے مبیعہ کی ہلاکت بیع ختم ہونے کو ثابت کرتی ہے سوائے ثمنوں کے ہلاک ہونے کے جب یہ بات ثابت اور ذہن نشین ہو چکی تو ہم کہتے ہیں اصول یہ ہے کہ تابع اصل سے ملا ہوا ہو نہ یہ کہ اصل تابع سے ملا ہوا ہو پھر جب حرف ''با'' عوض پر داخل ہو بیع میں دلالت کرتا ہے اس پر کہ وہ تابع ہے یعنی ثمن اصل سے ملا ہوا ہے تو با کا مدخول ثمن ہوگا، اسی اصول کی بناء پر ہم نے کہا: جب بائع نے کہا: میں نے تجھے یہ غلام ایک بوری گندم کے عوض بیچا اور اس گندم کی صفت واضح کر دی تو اس عقد میں غلام مبیع ہوگا اور گندم کی بوری ثمن سو نتیجہ یہ ہوگا کہ قبضے سے پہلے گندم کے بدلے کچھ اور لینا جائز ہوگا (کیونکہ ثمن بدل سکتے ہیں) اور اگر کہا: میں نے تجھے ایک بوری گندم بیچی اور اسکی صفت بیان کر دی اس غلام کے بدلے تو اس صورت میں با کا مدخول غلام ثمن ہوگا اور گندم کی بوری مبیع اور یہ بیع سلم ہوگی بیع سلم ہونے کی وجہ

سے ادھار درست ہوگی ، ہمارے علماء حنفیہؒ نے کہا: جب مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا: اگر تو نے مجھے فلاں کے آنے کی خبر دی تو تو آزاد ہے یہ آزادی کا حکم سچی خبر دینے پر نافذ ہوگا تا کہ خبر قدوم کے ساتھ ملی ہوئی ہو سو اگر جھوٹی خبر دی تو آزاد نہ ہوگا، اگر مولیٰ نے کہا: اگر تو نے مجھے خبر دی کہ فلاں آیا ہے تو تو آزاد ہے سو یہ مطلق خبر پر محمول ہوگی پھر اگر اس نے جھوٹی خبر دی تو آزاد ہوگا، اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا: اگر تو گھر سے نکلی مگر میری اجازت کے ساتھ تو تو اس طرح ہے ہر بار اجازت کی ضرورت ہوگی اس لیے کہ اجازت کے ساتھ ملا ہوا خروج مستثنیٰ ہے پھر اگر دوسری بار بلا اجازت نکلی تو مطلقہ ہو جائیگی اور اگر شوہر نے کہا: اگر تو گھر سے نکلی مگر یہ کہ میں تجھے اجازت دوں تو یہ ایک بار اجازت لینے پر محمول ہوگی یہاں تک کہ اگر دوسری بار بلا اجازت نکلی تو مطلقہ نہ ہوگی اور زیادات میں مذکور ہے جب شوہر نے کہا: تو اللہ تعالیٰ کی چاہت کے ساتھ یا اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے ساتھ یا اللہ تعالیٰ کے حکم کے ساتھ مطلقہ ہے تو مطلقہ نہ ہوگی''

توضیح: اس فصل میں ''با'' کا معنیٰ اصل وتابع کا اصول تفریع اور چار مثالیں مذکور ہیں۔

با کا معنیٰ: حروف معانی کی بحث کے آخر میں با کا معنیٰ بیان کر رہے ہیں اہل اصول اور اہل لغت کے نزدیک با کا اصل معنیٰ اور اصل وضع الصاق وملانے کے لیے ہے، اسکے علاوہ نو، بارہ، یا سترہ، مجازی معانی ہیں جن میں الصاق کسی نہ کسی درجہ میں پایا جاتا ہے جیسے ''بہ داءٌ'' کیونکہ با الصاق وملانے کے لیے ہے اس لئے یہ ثمنوں پر داخل ہوتی ہے یعنی عقود ومعاملات میں با عوض اور ثمن کے ساتھ ہوتی ہے اسکی تحقیق یہ ہے کہ خرید وفروخت میں مبیعہ اصل ہے اور ثمن تابع، اسی وجہ سے مسئلہ ہے کہ مبیعہ ہلاک ہو جائے تو بیع مرتفع اور ختم ہو جاتی ہے کیونکہ مبیعہ جو بیع میں اصل ہے نہ رہی تو عقد ختم اسکے برعکس اگر ثمن ہلاک یا ضائع ہو جائے تو سودا ختم نہیں ہوتا بلکہ مشتری دیگر ثمن ادا کر کے مبیعہ پر قبضہ حاصل کر لیتا ہے، با کا اصل معنیٰ ملانا ہے اسی لیے ثمنوں پر داخل ہوتی ہے تو ثابت ہوا کہ مبیعہ اصل ہے ثمن تابع ہے، بحث کا نتیجہ یہ ہوا کہ تابع اصل کے ساتھ ملا ہوا ہو نہ یہ کہ اصل تابع سے ملے، اگر چہ اندھوں کے دیس میں کوئی اصول اصول نہیں رہتا چنانچہ ایک برسر اقتدار وزیر اعظم نے اپنے ملازم کو سر کہا تھا! جب با ثمن پر داخل ہوتی ہے تو اس سے ثابت ہوا کہ مبیع اصل ہے اور ثمن عوض اور تابع ہے تو با کا مدخول ثمن اور تابع ہوگا تفریع سے مزید بات واضح ہوگی ان شاء اللہ تعالیٰ۔

تفریع: یہ اس اصول پر تفریع ہے کہ با کا مدخول ثمن ہوتا ہے بائع نے کہا: ''**بعتُ منک هذاالعبد بکر من الحنطة**'' میں نے تجھے یہ غلام ایک بوری گیہوں کے عوض بیچ دیا پھر چونکہ اصول ہے اجناس کی نوعیت وصفت بیوعات میں بیان کرنا ضروری ہوتا ہے ورنہ جہالت کی صورت میں فساد بیع کی خرابی لازم آتی ہے اس لئے مصنفؒ نے ''وصفها'' کا جملہ بڑھا دیا اب ضابطہ منطبق کیجئے بائع کے قول میں بِ کرّ پر داخل ہے تو معلوم ہوا اس سودے میں غلام مبیع ہے اور با کا مدخول گندم کی بوری ثمن ہے، پھر ثمنوں میں تبدیلی درست ہوتی ہے تو گندم بدل سکتے ہیں۔ اگر بائع نے کہا: ''**بعت منک کرا من الحنطة بهذا**

العبد" مثلِ سابق یہاں بھی گیہوں کی وصف ونوعیت بیان کردی تو یہاں گندم مبیع اور غلام ثمن ہوگا کیونکہ ھذا العبد پر با داخل ہے جیسا کہ قدوری اور تسہیل الضروری میں ہم نے پڑھا ہے گندم پر عقد ہوتو یہ بیع سلم ہوتی ہے جسمیں ثمن بوقت عقد ادا کرتے ہیں اور مبیع گندم بعد میں، پہلی مثال میں غلام کا مبیع ہونا اور گندم کا ثمن ہونا اور دوسری مثال میں گندم کا مبیع ہونا اور غلام کا ثمن ہونا با کے داخل ہونے سے سابقہ اصول کی بناء پر سمجھا گیا۔

با کے ذکر اور عدم ذکر سے حکم کا فرق: تفصیل سے ہم نے پڑھا کہ با الصاق کے لیے ہے مصنفؒ نے یہاں چند مثالیں ذکر کر کے فرق واضح کیا ہے اگر با ہو تو یہ حکم ہے، با نہ ہو تو حکم جدا ہے، مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا: "ان اخبرتنی بقدوم فلان فانت حر" اس میں قدوم فلاں پر با داخل ہے اس لیے یہ شرط سچی خبر پر واقع اور محمول ہوگی تاکہ خبر فلاں کے آنے کے ساتھ ملی ہوئی ہو جو با کا مقتضاء ہے، مثلاً قدوم فلاں سے بیٹے کا آنا مراد لیا ہو یا مہمان کا یا مرد کا تو اس کے آنے کی سچی خبر دینے پر غلام آزاد ہوگا جھوٹی خبر دینے پر آزاد نہ ہوگا کیونکہ قدوم سے الصاق نہ ہوا اگر با کے بغیر یوں کہا: "ان اخبرتنی ان فلانا قدم فانت حر" یہ قول چونکہ با کے بغیر ہے تو صرف خبر دینے پر محمول ہوگا غلام نے جب آکر خبر دیدی کہ فلاں آچکا تو آزاد ہو جائیگا خبر چاہے سچ ہو یا غلط، کیونکہ مولیٰ نے صرف خبر دینے کا کہا تو یہ بھی خبر ہے جو غلام نے دی۔

دوسری مثال: شوہر نے اپنی بیوی سے کہا: "ان خرجت من الدار الا باذنی فانت کذا،ای طالق" اگر تو گھر سے نکلی مگر میری اجازت کے ساتھ تو تو اس طرح ہے یعنی طلاق والی ہے، یہاں اذنی پر با داخل ہے جو الصاق کا تقاضہ کرتی ہے اس لئے ہر مرتبہ گھر سے نکلنے کے لیے اجازت کی ضرورت ہوگی کبھی بھی بلا اجازت گھر سے نکلی تو طلاق واقع ہو جائیگی، ہاں اگر با کے بغیر یوں کہا "ان خرجت من الدار الا ان اذن لک" یہاں کیونکہ با برائے الصاق نہیں ہے تو یہ قول ایک مرتبہ اجازت پر محمول ہوگا، پہلی مرتبہ اجازت سے گھر سے باہر گئی پھر دوسری بار بلا اجازت تو مطلقہ نہ ہوگی دونوں مثالوں کے حکم میں فرق کی وجہ با کا ذکر وعدم ذکر ہے۔ خوب سمجھ لیں۔

آخری جزئیہ: یہ تو وہ مثالیں تھیں جن میں الصاق ضروری تھا یا نہ تھا اور اسکا علم وادراک ہوسکتا تھا، سابقہ فصل کی طرح یہاں بھی یہ جزئیہ بیان کیا ہے اگر الصاق کا معنیٰ معلوم نہ ہو سکے تو حکم لاگو نہ ہوگا امام محمدؒ کی کتاب زیادات میں ہے کسی نے اپنی بیوی سے کہا: "انت طالق بمشیة اللہ تعالیٰ، انت طالق بارادۃ اللہ ، انت طالق بحکم اللہ تعالیٰ" ظاہر ہے اسکا مطلب ہے طلاق اللہ تعالیٰ کی مشیت وارادہ یا حکم سے ملصق ہو حالانکہ اسکا علم نہیں ہوسکتا اس لئے یہ کہنے سے مطلقہ نہ ہوگی چنانچہ یہ بھی شرط والے معنیٰ کی طرح ہوگئی جب شرط کے وجود والصاق کا ادراک نہیں تو وقوع طلاق بھی نہیں۔

تمرینی سوالات: س: با کا مفہوم اور مثال کیا ہے، ملصق اور ملصق بہ میں اصل کون ہے؟

س: مبیعہ ہلاک ہونے یا ثمن ضائع ہونے سے عقد پر کیا اثر ہوتا ہے؟

س: ان اخبرتنی بقدوم فلان، ان اخبرتنی انّ فلان قدم کے درمیان کیا فرق ہے؟

س: لو قال لامرأته...... سے فصل تک عبارت پر اعراب لگائیں!

۲۹۔فَصْلٌ فِیْ وُجُوْہِ الْبَیَان : انیسویں فصل بیان کے طریقوں کے بیان میں ہے۔

اَلْبَیانُ عَلٰی سَبْعَةِ اَنْوَاعٍ، بَیَانُ تَقْرِیْرٍ ،وَبَیَانُ تَفْسِیْرٍ، وَبَیَانُ تَغْیِیْرٍ، وَبَیَانُ ضَرُوْرَةٍ، وَبَیَانُ حَالٍ، وَبَیَانُ عَطْفٍ، وَبَیَانُ تَبْدِیْلٍ ، اَمَّا اَلْاَوَّلُ فَهُوَ اَنْ یَّكُوْنَ مَعْنَی اللَّفْظِ ظَاهِرًا لٰكِنَّهٗ یَحْتَمِلُ غَیْرَهٗ فَبَیَّنَ الْمُرَادَ بِمَا هُوَ الظَّاهِرُ فَیَتَقَرَّرُ حُكْمُ الظَّاهِرِ بِبَیَانِهٖ، وَمِثَالُهٗ إِذَا قَالَ: لِفُلَانٍ عَلَیَّ قَفِیْزُ حِنْطَةٍ بِقَفِیْزِ الْبَلَدِ اَوْ اَلْفٌ مِّنْ نَقْدِ الْبَلَدِ فَإِنَّهٗ یَكُوْنُ بَیَانُ تَقْرِیْرٍ ، لِاَنَّ الْمُطْلَقَ كَانَ مَحْمُوْلًا عَلٰی قَفِیْزِ الْبَلَدِ وَنَقْدِهٖ مَعَ اِحْتِمَالِ إِرَادَةِ الْغَیْرِ فَإِذَا بَیَّنَ ذٰلِكَ فَقَدْ قَرَّرَهٗ بِبَیَانِهٖ ، وَكَذٰلِكَ لَوْ قَالَ: لِفُلَانٍ عِنْدِیْ اَلْفٌ وَدِیْعَةً فَإِنَّ كَلِمَةَ عِنْدِیْ كَانَتْ بِإِطْلَاقِهَا تُفِیْدُ الْاَمَانَةَ مَعَ اِحْتِمَالِ إِرَادَةِ الْغَیْرِ فَإِذَا قَالَ وَدِیْعَةً فَقَدْ قَرَّرَ حُكْمَ الظَّاهِرِ بِبَیَانِهٖ

”بیان سات قسم پر ہے، پہلا بیان تقریر، دوسرا بیان تفسیر، تیسرا بیان تغییر، چوتھا بیان ضرورۃ، پانچواں بیان حال، چھٹا بیان عطف، ساتواں بیان تبدیل، بہرحال پہلا سو وہ ہے جسکا معنیٰ ظاہر ہو لیکن اپنے علاوہ کا احتمال رکھتا ہو پھر اس نے اس ظاہری مراد کو کھول کر بیان کر دیا تو اس بیان کی وجہ سے ظاہر کا حکم پختہ ہوا، اسکی مثال جب اقرار کرنے والے نے کہا: فلاں کا ایک پیمانہ مجھ پر گندم ہے شہر کے قفیز میں سے، یا کہا: فلاں کا مجھ پر ایک ہزار ہے شہر کے سکوں میں سے بلاشبہ یہ بیان تقریر ہے اس لئے کہ مطلق قفیز حنطہ شہر کے قفیز پر محمول ہوتی ہے اور اس کے رائج سکوں پر دوسرے کے احتمال کے ساتھ پھر جب اقرار کرنے والے متکلم نے بیان کر دیا تو تحقیق اس نے اسے اپنے بیان سے پختہ کر دیا، اسی طرح اگر کہا: فلاں کے میرے پاس ہزار امانت ہیں پس لفظ عندی اپنے اطلاق کے ساتھ امانت کے مفہوم کا فائدہ دیتا دوسرے کے احتمال کے ساتھ، پھر جب متکلم نے ودیعةً کہا تو اپنے بیان سے اس نے ظاہر کے حکم کو پختہ کر دیا“

توضیح: اس فصل میں مصنفؒ نے بیان کی اقسامِ سبعہ کے اجمالی نام، پہلی قسم کی تعریف اور وضاحت کے لیے دو مثالیں ذکر کی ہیں۔

لفظ بیان وتبیان دونوں قرآن کریم میں مذکور ہیں ھذا بیان للناس و انزلنا علیک الکتاب تبیانا لکل شئی (سورۃ نحل ۸۹) بیان کا معنیٰ ہے واضح کرنا کھول کر بتانا آنحضرت ﷺ کو حکم ہے وانزلنا علیک الذکر لتبین للناس (نحل ۴۴) ہم نے آپ ﷺ پر نصیحت بھری کتاب نازل کی تاکہ آپ ﷺ لوگوں کو بیان کریں۔ بیان بروزن فعال مثل سلام، کلام، اذان باب تفعیل کا مصدر ہے، بیان مطلقا کلام کو کہتے ہیں اور تبیان مدلل کلام کو کہتے ہیں،

بیان کی تعریف: البیان لغةً الاظهار۔ بیان کا لغوی معنیٰ ظاہر کرنا ہے۔

اصطلاحا: هو اظهار المتكلم ما فی ضمیره بحیث یفهمه المخاطب و السامع۔

اصطلاح میں بیان متکلم کے اظہار مافی الضمیر کا نام ہے اس حیثیت سے کہ مخاطب وسامع سمجھیں۔
شرعاً: **هو اظهار الشارع الاحكام للمكلفين** ،شریعت میں بیان نام ہے مکلفین کیلئے احکام کے اظہار کا۔لغوی ،عرفی ،شرعی تینوں تعریفات ذہن نشین کرلیں!

وجہ حصر: مصنفؒ نے بیان کی سات اقسام بیان کی ہیں ،جبکہ عام اہل اصول نے پانچ قسمیں ذکر کی ہیں ،اس طرح کہ ''بیان حال ،بیان عطف'' کو بیان ضرورت کی انواع قرار دیا ہے۔**لكن ما ذكره المصنف اقرب الى الفهم وما ذكروه ابلغ في الافادة** بقول محشی انداز مصنف فہم کے قریب تر ہے ،اس لئے اقسام سبعہ کی وجہ حصر کا ذکر ہے

بیان دو حال سے خالی نہیں !منطوق ہوگا یا غیر منطوق !پہلی قسم (منطوق) پھر دو حال سے خالی نہیں ،کلام کے معنی کا بیان ہے یا اس کے لازم کا بیان ہے !ثانی (لازم کا بیان) بیان تبدیل ہے ۔اور یہی نسخ ہے۔پھر اول (کلام کے معنی کا بیان) دو حال سے خالی نہیں ،بلا تغیر ہے یا تغیر کے ساتھ ہے !ثانی (تغیر کے ساتھ) بیان تغیر ہے۔

پھر پہلا (بلا تغیر) دو حال سے خالی نہیں ،کلام کا معنی معلوم ہو کر زیادہ مؤکد ہے یا نہیں !ثانی غیر مؤکد بیان تفسیر ہے ،پہلا مؤکد بیان تقریر ہے۔(یہ توشق اول منطوق کا بیان ہوا اس میں چار اقسام آگئیں بیان تبدیل۔تغیر ،تفسیر ،تقریر) (تقسیم اول میں شق ثانی) غیر منطوق بھی دو حال سے خالی نہیں ،محض سکوت کی وجہ سے غیر منطوق ہے یا نہیں۔ثانی (غیر منطوق مع السکوت) بیان ضرورت ہے ،پھر اول (غیر منطوق مع السکوت) دو حال سے خالی نہیں ،متکلم کی حالت کی دلالت کی وجہ سے ہے یا کثرت کلام کی دلالت کی وجہ سے !اول بیان حال ہے ،ثانی بیان عطف ،اسی پر بس ہے !(یہ شق ثانی غیر منطوق کا بیان ہوا اس میں تین اقسام آگئیں بیان ضرورت ،حال ،عطف)

بیان تقریر: تقریر باب تفعیل کا مصدر ہے بمعنیٰ پختہ کرنا ،جما دینا ،مضبوط کرنا مشہور مقولہ ہے **اذا تكرر تقرر بالقلب** جب کوئی بات بار بار کہی سنی اور دیکھی جاتی ہے تو دل میں پختہ و پیوست ہو جاتی ہے ،''بیان تقریر'' پختگی پیدا کرنے والا بیان ،قطعیت پیدا کرنے والا بیان ،یہ تو لغوی طرز کی بحث ہوئی مصنفؒ نے یہ تعریف کی ہے ''ایک لفظ کے معنیٰ ظاہر ہوں لیکن اسکے علاوہ کا احتمال ہو پھر متکلم نے یہ بیان کر دیا کہ میری مراد صرف یہ ہے جو ظاہر ہے'' اسکا نام بیان تقریر ہے ،جس نے ظاہر کے مفہوم و حکم کو پختہ کر دیا۔

مثال ۱۔ ایک شخص نے دوسرے کے لیے اقرار میں کہا: ''**لفلان عليّ قفيز حنطة بقفيز البلد** یا کہا: **لفلان عليّ الف من نقد البلد**'' ان دونوں مثالوں میں **بقفيز البلد** اور **من نقد البلد** بیان تقریر اور ظاہر کے حکم و مفہوم کو پختہ کرنے والے ہیں اس لیے کہ جب مُقِر نے قفیز حطہ اور ہزار کا اقرار کیا اسکا معنیٰ ظاہر ہے جب یہ لفظ مطلق ہوں تو شہر میں رائج اور فروخت ہونے والی گندم و نقدی مراد ہوتے ہیں اگرچہ یہ احتمال رہتا ہے کہ شاید فلاں دیگر قسم کی گندم اور نقدی مراد ہوں جملے کا مفہوم ظاہر ہے اور غیر کا احتمال بھی ہے ،بیانِ تقریر سے بات طے ہوگئی کہ اسی شہر کی گندم اور نقدی مراد ہیں اور بس ،یہ پختگی اور

حتمی بات متکلم کے بیان تقریر سے حاصل ہوئی۔

مثال ۲۔ ایک شخص نے اقرار میں کہا: لفلان عندی الف و دیعة فلاں کے میرے پاس ایک ہزار امانت ہیں، اس جملے میں ودیعة بیان تقریر ہے کیونکہ عندی کا مفہوم ظاہر ہے کہ یہ امانت ہیں، قرض کے لیے علیّ کہا جاتا ہے، لیکن احتمال ہے کہ شاید امانت کی بجائے کسی دوسری مد کے ہوں بیان تقریر لفظ ودیعة نے حتمی فیصلہ دے دیا کہ اقرار کیے ہوئے امانت ہی ہیں یہ قطعیت وپختگی بیانِ تقریر سے حاصل ہوئی۔

بیانِ تقریر کا حکم: بیان تقریر کا حکم مصنفؒ نے اگلی فصل میں بیان کیا ہے، حکم یہ ہے کہ بیان تقریر متکلم متصل کہے یا منفصل دونوں صورتوں میں معتبر، درست اور نافذ ہوگا۔

نکتہ: الودیعة: عبارة عن کون الشیٔ امانة باستحقاق صاحبہ عند غیرہ قصداً.

والامانة: قد تکون من غیر قصد کما القت الریح الثوب فی بیت غیرہ (فتح القدیر)

ودیعت: جو قصداً و مستقلاً امانت رکھی جائے۔ امانت: جو اتفاقاً کسی کے پاس آئے۔

تمرینی سوالات: س: بیان کا لغوی اصطلاحی، شرعی معنیٰ اور بیان تبیان میں فرق کیا ہے؟

س: بیان کی اقسام پانچ ہیں یا سات اور وجہ حصر کیا ہے؟

س: بیان تقریری کا معنیٰ، تعریف وجہ تسمیہ اور مثال کیا ہے؟

س: لفلان عندالف ودیعة کی ترکیب ومفہوم کیا ہے؟

س: امانت وودیعت میں فرق ہے یا نہیں؟

۳۰۔ فَصْلٌ : تیسویں فصل بیان تفسیر کی بحث میں ہے۔

وَاَمَّا بَیَانُ التَّفْسِیْرِ فَھُوَ مَا إِذَا کَانَ اللَّفْظُ غَیْرَ مَکْشُوْفِ الْمُرَادِ فَکَشَفَهُ بِبَیَانِہٖ، مِثَالُهُ إِذَا قَالَ: لِفُلَانٍ عَلَیَّ شَیْءٌ ثُمَّ فَسَّرَ الشَّیْءَ بِثَوْبٍ اَوْ قَالَ: عَلَیَّ عَشْرَةُ دَرَاهِمَ وَنَیِّفٌ ثُمَّ فَسَّرَ النَّیِّفَ اَوْ قَالَ: عَلَیَّ دَرَاهِمُ وَفَسَّرَهَا بِعَشْرَةٍ مَثَلًا ، وَحُکْمُ هٰذَیْنِ النَّوْعَیْنِ مِنَ الْبَیَانِ اَنْ یَّصِحَّ مَوْصُوْلًا وَمَفْصُوْلًا.

''بہر حال بیان تفسیر سو وہ ہے جب لفظ کی مراد واضح نہ ہو پھر متکلم اسے کھول کر بیان کردے، اسکی مثال جب اقرار کرنے والے نے کہا: فلاں کی مجھ پر کوئی چیز ہے پھر چیز کی تفسیر کپڑے سے کی یا کہا: فلاں کے مجھ پر دس روپے ہیں اور کچھ، پھر کچھ کی تفسیر ووضاحت کردی ایک یا دو روپے یا کہا کہ مجھ پر چند روپے ہیں پھر اسکی تفسیر دس سے کردی مثال کے طور پر، بیان کی ان دوقسموں کا حکم یہ ہے کہ متصل اور منفصل دونوں طرح درست ہے''

توضیح: اس مختصر سی فصل میں بیان تفسیر کی تعریف، مثالیں اور حکم ذکر کیا ہے

بیان تفسیر: تفسیر باب تفعیل کا مصدر ہے، جو فسر مقلوب سفر سے مشتق ہے بمعنیٰ الکشف کھولنا، مصنفؒ کہتے ہیں بیانِ تفسیر یہ ہے کہ لفظ کی مراد مبہم غیر واضح ہو پھر متکلم اسے کھول کر بیان کردے یہ بیانِ تفسیر ہے جیسے شئی، نیّف، دراہم، کوئی چیز، کچھ، چند درہم ان کا معنیٰ تو معلوم ہے مراد غیر مکشوف ہے، چیز سے کیا مراد ہے؟ کچھ کا کیا مصداق ہے؟ دراہم کی کیا تعداد ہے؟ پھر مقر و متکلم نے کپڑے، ایک دو، دس سے جو وضاحت کی یہ بیان تفسیر ہے جو بیان کیا وہ لازم ہوگا۔

بیان تفسیر کا حکم: بیانِ تفسیر متصل ہو یا منفصل بہر صورت درست ہے متصل کا درست ہونا تو اظہر من الشمس ہے منفصل کی صحت و حجیت کی دلیل سورۃ القیامۃ کی آیت ۱۸، ۱۹، ہے فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ سو جب ہم پڑھائیں تو آپ اس پڑھنے کی پیروی کیجیے پھر اسکا بیان ہم پر ہے، یہاں ثم برائے تراخی کے ساتھ بیان کا ذکر ہے جس سے ثابت ہوا کہ بیان مع التراخی اور منفصل معتبر ہوتا ہے۔

تمرینی سوالات: س: بیان تفسیر کی تعریف و مثال اور حکم کیا ہے؟
س: ''نیّف'' کی ترکیب و مصداق کیا ہے؟

۳۱۔ فَصْل: اکتیسویں فصل ''بیان تغییر'' کے بیان میں ہے۔

وَإِمَّا بَيَانُ التَّغْيِيرِ فَهُوَ اَنْ يَتَغَيَّرَ بِبَيَانِهٖ مَعْنَى كَلَامِهٖ، وَنَظِيْرُهُ التَّعْلِيْقُ وَالْإِسْتِثْنَاءُ، وَقَدْ اِخْتَلَفَ الْفُقَهَاءُ فِي الْفَصْلَيْنِ، فَقَالَ اَصْحَابُنَا: اَلْمُعَلَّقُ بِالشَّرْطِ سَبَبٌ عِنْدَ وُجُوْدِ الشَّرْطِ لَا قَبْلَهٗ، وَقَالَ الشَّافِعِيُّؒ: اَلتَّعْلِيْقُ سَبَبٌ فِي الْحَالِ اِلَّا اَنَّ عَدَمَ الشَّرْطِ مَانِعٌ مِنْ حُكْمِهٖ، وَفَائِدَةُ الْخِلَافِ تَظْهَرُ فِيْمَا إِذَا قَالَ لِاَجْنَبِيَّةٍ: اِنْ تَزَوَّجْتُكِ فَاَنْتِ طَالِقٌ، اَوْ قَالَ لِعَبْدِ الْغَيْرِ: اِنْ مَلَكْتُكَ فَاَنْتَ حُرٌّ يَكُوْنُ التَّعْلِيْقُ بَاطِلًا عِنْدَهٗ لِاَنَّ حُكْمَ التَّعْلِيْقِ اِنْعِقَادُ صَدْرِ الْكَلَامِ عِلَّةً وَالطَّلَاقُ وَالْعِتَاقُ هٰهُنَا لَمْ يَنْعَقِدْ عِلَّةً لِعَدَمِ إِضَافَتِهٖ إِلَى الْمَحَلِّ فَبَطَلَ حُكْمُ التَّعْلِيْقِ فَلَا يَصِحُّ التَّعْلِيْقُ، وَعِنْدَنَا كَانَ التَّعْلِيْقُ صَحِيْحًا حَتّٰى لَوْ تَزَوَّجَهَا يَقَعُ الطَّلَاقُ لِاَنَّ كَلَامَهٗ إِنَّمَا يَنْعَقِدُ عِلَّةً عِنْدَ وُجُوْدِ الشَّرْطِ وَالْمِلْكُ ثَابِتٌ عِنْدَ وُجُوْدِ الشَّرْطِ فَيَصِحُّ التَّعْلِيْقُ.

''بہر حال'' بیان تغییر'' وہ یہ ہے کہ متکلم اپنے بیان سے اپنی کلام کی مراد کو بدل دے، اس کی مثال کسی چیز سے معلق کرنا اور کسی چیز سے مستثنیٰ کرنا ہے، دونوں قسموں تعلیق و استثناء میں ائمہ مجتہدین کا اختلاف ہے، ہمارے حضرات حنفیہؒ کہتے ہیں کسی شرط سے معلق کرنا شرط کے پائے جاتے وقت سبب ہے نہ اس سے پہلے، امام شافعیؒ کہتے ہیں: تعلیق فی الحال سبب ہے مگر شرط نہ ہونا اسکے حکم کے واقع ہونے سے مانع ہے، اختلاف کا فائدہ اس صورت میں

ظاہر ہوگا جب کسی شخص نے اجنبی عورت سے کہا: اگر میں نے تجھ سے شادی کی تو تجھے طلاق، یا دوسرے کے غلام سے کہا: اگر میں تیرا مالک ہوا تو تو آزاد! امام شافعیؒ کے نزدیک یہ تعلیق طلاق وعتاق باطل ہے کیونکہ تعلیق کا حکم ابتداء کلام کا علت منعقد ہونا ہے اور طلاق وعتاق یہاں علت منعقد نہیں ہوئے محل کی طرف نسبت نہ ہونے کی وجہ سے تو تعلیق کا حکم باطل، پھر نتیجہ یہ ہوا کہ تعلیق درست ہی نہ رہی ہمارے نزدیک معلق کرنا درست ہے یہاں تک کہ اگر اس سے شادی کرلی تو طلاق واقع ہوگی کیونکہ اسکی گفتگو وجودِ شرط کے وقت علت منعقد ہوئی اور وجود شرط کے وقت مِلک ثابت ہوچکی تو تعلیق درست ہوئی''

توضیح: اس عبارت میں بیان تغییر کی تعریف، اسکی دو صورتیں ہیں پہلی صورت تعلیق میں اختلاف اور ثمرہ اختلاف کا ذکر ہے۔

بیان تغییر: تغییر بروزن تفعیل کا معنیٰ ہے بدل دینا، تبدیل کرنا بیان تغییر کا مطلب یہ ہے کہ متکلم اپنی کلام کی مراد کو بدل دے متغیر کردے، اسکی توضیح یہ ہے کہ ایک لفظ عام ہے اسکی مراد واضح ہے لیکن متکلم عموم کی بجائے خصوص مراد لیتا ہے، اسی طرح لفظ کا حقیقی اور مجازی معنیٰ ہے متکلم مجازی معنیٰ مراد لیتا ہے تو یہ کلام کی مراد کو متغیر کرنا ہوا یہی بیان تبدیل ہے، مثلاً مولیٰ نے کہا: ''اَنْتَ حُرٌّ اِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ'' تو آزاد ہے اگر گھر میں داخل ہوا، لِفُلَانٍ عَلَیَّ اَلْفٌ اِلَّا مِائَۃً فلاں کے مجھ پر ایک ہزار ہیں مگر ایک سو، پہلی مثال تعلیق کی ہے اور دوسری استثناء کی ہے، ابتداء کلام کا مطلب یہ ہے کہ غلام فی الفور آزاد ہو اور پورا ایک ہزار لازم ہو اِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ اور اِلَّا مِائَۃً بیان تغییر ہیں، ان سے مراد بدل گئی فی الفور آزادی کی بجائے دخولِ دار پر معلق ہوگئی اور کامل ایک ہزار لازم ہونے کی بجائے نو سو لازم ہوئے یہ بیان تغییر ہے اسکی یہ معقول ومختصر تعبیر ہے۔

بیان تغییر کا حکم: فصل کے آخر میں حکم مذکور ہے کہ بیان تغییر متصل ہو تو درست ہے منفصل اور وقفہ سے درست نہیں۔

تعلیق میں اختلاف کی تفصیل: سابقہ تقریر سے بیان تغییر کی دو صورتیں سامنے آئی ہیں تعلیق اور استثناء، دونوں میں احناف وشوافعؒ کا اختلاف ہے پہلے تعلیق میں اختلاف کا ذکر ہے۔

قولِ احنافؒ: حنفیہ۔ کثر اللہ سوادہم۔ کہتے ہیں کسی حکم کو شرط کے ساتھ معلق کرنا وجودِ شرط کے وقت سبب ہوتا ہے جب شرط پائی جائے گی تو حکم واقع ہوگا، وجودِ شرط سے پہلے لاگو اور واقع نہ ہوگا بلکہ یوں کہیں گے یہ بات ہے ہی نہیں جب شرط وجود پذیر ہوگی تو اسی وقت حکم کا وجود ووقوع تصور ہوگا، مثلاً اَنْتِ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ میں اَنْتِ طَالِقٌ حکم دخول دار شرط سے معلّق ہے، جب دخول دار متحقق ہوگا تو اَنْتِ طَالِقٌ کا حکم واقع ہوگا، دخول دار شرط سے پہلے سبب نہیں گویا کہ اَنْتِ طَالِقٌ کہا ہی نہیں تعلیقات کی بیسوں مثالیں آغازِ کتاب بلکہ آغازِ آفرینش سے پڑھتے اور سنتے آرہے ہیں۔ فَاِمَّا یَاْتِیَنَّکُمْ مِّنِّیْ ھُدًی فَمَنْ تَبِعَ ھُدَایَ فَلَا خَوْفٌ عَلَیْھِمْ وَلَا ھُمْ یَحْزَنُوْنَ (بقرہ ۳۸)

قولِ شوافعؒ: امام شافعیؒ کے نزدیک تعلیق فی الحال سبب ہے جب قائل نے اَنْتِ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ کہا اسی وقت وقوع طلاق کا سبب ہے، پھر دخولِ دار شرط کے عدمِ وجود کی وجہ سے وقوع نہیں ہوسکتا تو کلام لغو، کیونکہ شرط کا عدمِ وجود مانع ہے اَنْتِ

طَالِقٌ تو کہا لیکن مانع کی وجہ سے واقع نہ ہوسکا تو لغو، دلیل یہ ہے کہ اَنْتِ طَالِقٌ، اَنْتَ حُرٌّ، بوقتِ تکلّم فی الحال طلاق وعتاق کو ثابت کرتے ہیں جب شرط کے بغیر فی الحال طلاق وعتاق کا ثبوت ووجود ہورہا ہے تو اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ تعلیق کے ساتھ بھی فی الحال سبب ہیں، ہاں تعلیق وشرط نہ ہونے کی صورت میں فی الفور واقع ہوجاتے ہیں اور تعلیق وشرط کی صورت میں شرط کے عدم وجود کی وجہ سے واقع نہیں ہوسکتے موجب تو ہیں جب موجب ہیں اور شرط نہیں تو لغو، شرط کے نہ پائے جانے سے معلق وموٴخر نہ ہونگے۔

جواب: اسکا دولفظی جواب ہے کہ اَنْتِ طَالِقٌ اور اَنْتِ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ دونوں جملوں میں لفظاً اور معنیً کوئی فرق ہے یا نہیں؟ اگر فرق ہے اور یقیناً ہے تو دونوں میں فی الفور وقوع کیسے ثابت کرسکتے ہیں، پھر پہلی صورت میں نافذ اور دوسری میں لغو، دونوں کو ایک لاٹھی سے ہانکنا دشوار ہے یہی حقیقت کا اظہار ہے ھٰذَا مَا بَدَالِیْ و اللہ اعلم!

ثمرۂ اختلاف: دونوں اقوال کا ثمرہ ان دو مثالوں میں نمایاں طور پر سمجھ آرہا ہے کسی نے اجنبی عورت سے کہا: ''اِنْ تَزَوَّجْتُکِ فَاَنْتِ طَالِقٌ اگر میں نے تجھ سے شادی کی تو تجھے طلاق۔ دوسری مثال ایک شخص نے دوسرے کے غلام سے کہا: اِنْ مَلَکْتُکَ فَاَنْتَ حُرٌّ، اگر میں تیرا مالک ہوا تو تو آزاد، یہ دونوں مثالیں تعلیق کی ہیں، امام شافعیؒ کے نزدیک طلاق عتاق شرط نہ ہونے کی وجہ سے واقع نہ ہوسکیں گے کیونکہ ملک متعہ اور ملک رقبہ کی طرف ان کی نسبت کرتے وقت متکلم کو ملک متعہ اور ملک رقبہ حاصل ہی نہیں تو طلاق عتاق سے ان کا زوال بھی نہ ہوگا بلکہ تعلیق باطل، امام شافعیؒ کے نزدیک بعد میں کبھی نکاح کرلیا اور غلام پر ملک حاصل ہوا تو طلاق ہوگی نہ آزادی، ہمارے حضرات حنفیہؒ کے نزدیک یہ تعلیق درست ہے شرط کے وجود کے وقت فَاَنْتِ طَالِقٌ فَاَنْتَ حُرٌّ کا حکم ثابت ہوگا، وجودِ شرط سے پہلے گویا یہ ہیں ہی نہیں نتیجہ یہ ہوگا کہ بعد میں جب اس سے نکاح ہوا اور غلام پر ملکیت حاصل ہوئی تو طلاق اور آزادی واقع ہوگی کیونکہ تعلیق درست ہے اور شرط پائی گئی۔

وَلِهٰذَا الْمَعْنٰى قُلْنَا شَرْطُ صِحَةِ التَّعْلِيْقِ لِلْوُقُوْعِ فِىْ صُوْرَةِ عَدَمِ الْمِلْكِ اَنْ يَّكُوْنَ مُضَافًا إِلَى الْمِلْكِ وَإِلٰى سَبَبِ الْمِلْكِ حَتّٰى لَوْ قَالَ لِاَجْنَبِيَّةٍ: إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ تَزَوَّجَهَا وَوُجِدَ الشَّرْطُ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ، وَكَذٰلِكَ طَوْلُ الْحُرَّةِ يَمْنَعُ جَوَازَ نِكَاحِ الْاَمَةِ عِنْدَهٗ لِاَنَّ الْكِتَابَ عَلَّقَ نِكَاحَ الْاَمَةِ بِعَدَمِ الطَّوْلِ فَعِنْدَ وُجُوْدِ الطَّوْلِ كَانَ الشَّرْطُ عَدَمًا، وَعَدَمُ الشَّرْطِ مَانِعٌ مِنَ الْحُكْمِ فَلَا يَجُوْزُ، وَكَذٰلِكَ قَالَ الشَّافِعِيُّ: لَانَفَقَةَ لِلْمَبْتُوْتَةِ إِلَّا إِذَا كَانَتْ حَامِلًا لِاَنَّ الْكِتَابَ عَلَّقَ الْإِنْفَاقَ بِالْحَمْلِ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى: وَإِنْ كُنَّ اُولَاتِ حَمْلٍ فَاَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَّ حَتّٰى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ، فَعِنْدَ عَدَمِ الْحَمْلِ كَانَ الشَّرْطُ عَدَمًا وَعَدَمُ الشَّرْطِ مَانِعٌ مِّنَ الْحُكْمِ عِنْدَهٗ، وَعِنْدَنَا لَمَّا لَمْ يَكُنْ عَدَمُ الشَّرْطِ مَانِعًا مِنَ الْحُكْمِ جَازَ اَنْ يَّثْبُتَ الْحُكْمُ بِدَلِيْلِهٖ

فَيَجُوْزُ نِكَاحُ الْاَمَةِ، وَيَجِبُ الْإِنْفَاقُ بِالْعُمُوْمَاتِ،وَمِنْ تَوَابِعِ هٰذَا النَّوْعِ تَرَتُّبُ الْحُكْمِ عَلَى الْإِسْمِ الْمَوْصُوْفِ بِصِفَةٍ فَإِنَّهُ بِمَنْزِلَةِ تَعْلِيْقِ الْحُكْمِ بِذٰلِكَ الْوَصْفِ عِنْدَهُ،وَعَلٰى هٰذَا قَالَ الشَّافِعِيُّ رح لَا يَجُوْزُ نِكَاحُ الْاَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ لِاَنَّ النَّصَّ رَتَّبَ الْحُكْمَ عَلٰى اَمَةٍ مُّؤْمِنَةٍ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى:مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ،فَيَتَقَيَّدُ بِالْمُؤْمِنَةِ فَيَمْتَنِعُ الْحُكْمُ عِنْدَ عَدَمِ الْوَصْفِ فَلَا يَجُوْزُ نِكَاحُ الْاَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ

''اسی معنیٰ کی وجہ سے ہم نے کہا: ملک نہ ہونے کی صورت میں وقوع کے لیے تعلیق کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ تعلیق ملک یا اسکے سبب کی طرف منسوب ہو یہاں تک کہ اگر کسی نے کسی اجنبی عورت سے کہا: اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو طلاق والی ہے، پھر اس سے شادی کر لی اور دخول دار کی شرط پائی گئی تو طلاق واقع نہ ہوگی، اسی طرح آزاد عورت سے نکاح کی قدرت امام شافعیؒ کے نزدیک باندی کے نکاح سے مانع ہے کیونکہ کتاب اللہ نے باندی سے نکاح کو آزاد عورت سے نکاح کی قدرت نہ ہونے کے ساتھ معلق کیا ہے، سو قدرت ہوتے ہوئے اجازت کی شرط معدوم ہے اور عدم شرط حکم سے مانع ہے تو جائز نہیں، اسی طرح امام شافعیؒ کے نزدیک مطلقہ بائنہ کے لیے دورانِ عدت خرچہ نہیں مگر جب وہ حاملہ ہو اس لئے کہ کتاب اللہ نے خرچ کرنے کو حمل سے معلق کیا ہے اللہ تعالیٰ کے فرمان کی وجہ سے ''اگر وہ مطلقہ حمل والی ہوں تو ان پر خرچ کرتے رہو یہاں تک کہ وہ بچہ جن لیں'' سو حمل نہ ہونے کی صورت میں شرط معدوم ہے اور شرط کا معدوم ہونا یعنی نہ ہونا اُن کے نزدیک حکم سے مانع ہے، ہمارے نزدیک جب شرط کا معدوم ہونا حکم سے مانع نہ تھا تو جائز ہے کہ حکم اسکی دلیل کے ساتھ ثابت ہو سو باندی سے نکاح جائز ہے اور مطلقہ کیلئے دورانِ عدت خرچ واجب ہے عام دلائل سے، یہی قسم تعلیق کے توابع میں سے ہے کسی صفت سے متصف اسم پر حکم کا مرتب ہونا اس لیے کہ ان کے نزدیک اس صفت سے حکم معلق ہونے کی طرح ہے اسی بناء پر تو امام شافعیؒ نے کہا: کتابی باندی سے شادی جائز نہیں، کیونکہ شریعت نے مومنہ باندی پر اجازت کا حکم مرتب کیا ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ کی وجہ سے، سو اجازت مؤمنہ باندی سے مقید ہوگی تو صفت نہ ہوتے ہوئے حکم ممتنع ہوگا پس کتابیہ باندی سے نکاح جائز نہیں''

توضیح: اس عبارت میں تین تفریعات اور تعلیق بالشرط کے تابع تعلیق بالوصف کا ذکر ہے۔

صحت تعلیق کی شرط: ہمارے نزدیک شرط کے وجود سے پہلے سبب نہیں ہوتی بلکہ وجودِ شرط کے وقت وقوعِ حکم کا سبب ہوتی ہے، اب تعلیق کے صحیح ہونے کی شرط بیان کی ہے، ہمارے نزدیک تعلیق کی صحت کے لیے یہ شرط ہے کہ اس میں نسبت ملک کی

طرف ہو یا سبب ملک کی طرف، ورنہ تعلیق درست نہ ہوگی، سابقہ مثالوں میں یہ شرط موجود ہے اس طرح کہ اِنْ تَزَوَّجْتُکِ فَاَنْتِ طَالِقٌ میں تزویج ملک متعہ کے سبب کی طرف نسبت ہے اور اِنْ مَلَکْتُکَ فَاَنْتَ حُرٌّ میں ملک کی طرف نسبت ہے اس لئے یہ بات ذہن نشین رہے کہ تعلیق کے صحیح ہونے کے لیے تعلیق کی ملک یا سبب ملک کی طرف نسبت ضروری ہے، اگر یہ شرط نہ ہوتو اس تعلیق پر اسکے وجود سے کوئی حکم ثابت نہ ہوگا جیسے کسی اجنبیہ سے کہا اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ پھر اس سے شادی کر لی اور دخولِ دار والی شرط پائی گئی تو طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ تعلیق کے صحیح ہونے کی شرط ملک یا سببِ ملک کیطرف نسبت ہونا نہیں ہے۔

پہلی تفریع: مسئلہ یہ ہے کہ آزاد عورت سے نکاح کرنے کی قدرت کے باوجود باندی سے نکاح درست ہے یا نہیں؟ امام شافعیؒ کے نزدیک درست نہیں! ہمارے نزدیک درست ہے! امام شافعیؒ کا استدلال تعلیق کے انداز بیان سے ہے اس لیے یہ مسئلہ اس فصل و بحث میں مذکور ہے، اسکی اصل سورۃ النساء کی آیت ۲۵ کا یہ حصہ ہے'' وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ'' اور تم میں سے جو پاکدامن مؤمنات سے نکاح کی قدرت نہیں رکھتے تو پھر تمہاری مملوکہ مؤمنہ باندیوں سے نکاح کر سکتے ہیں، اس میں مؤمنہ باندیوں سے نکاح کی اجازت اس شرط پر ہے کہ طول حرہ پر استطاعت وقدرت نہ ہو، اس تعلیق کی وجہ سے امام شافعیؒ کہتے ہیں طول حرہ پر قدرت ہونا باندی کے نکاح سے مانع ہے کیونکہ قدرت ہونے کی صورت میں ''لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً'' والی شرط معدوم ہے اور شرط معدوم ہونا حکم سے مانع ہوتا ہے اس لئے طول حرہ ہوتے ہوئے باندی سے نکاح کی اجازت نہیں۔ ہماری دلیل اگلی تفریع کے آخر میں مذکور ہے۔

دوسری تفریع: مسئلہ یہ ہے کہ مطلقہ بائنہ کے لیے ایام عدت میں نفقہ سابق شوہر پر ہے یا نہیں؟ ہمارے نزدیک تمام مطلقات کو عدت کے دوران نفقہ دینا ضروری ہے، چنانچہ پہلی ''فصل فی الخاص'' میں ہم نے پڑھا ہے'' وَحُكْمُ الْحَبْسِ وَالْاِطْلَاقِ وَالْمَسْكَنِ وَالْاِنْفَاقِ.......'' امام شافعیؒ کہتے ہیں مطلقہ حاملہ ہوتو اس کے لیے خرچہ ہے، دیگر کے لیے نہیں! یہاں بھی استدلال تعلیق بالشرط کے طرز سے ہے، سورۃ النساء الصغریٰ یعنی سورۃ الطلاق کی آیت ٦ میں ہے'' وَاِنْ كُنَّ اُولَاتِ حَمْلٍ فَاَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَّ حَتّٰى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ'' اگر وہ (طلاق والی) حمل والی ہوں تو ان پر خرچ کرو یہاں تک کہ وہ بچہ جن لیں، امام شافعیؒ فرماتے ہیں خرچ کرنے کو ''اولاتِ حمل'' کے ساتھ مشروط کیا ہے معتدہ حاملہ میں شرط ہے تو نفقہ ہے اور جو معتدہ حاملہ نہیں تو ''اِنْ كُنَّ اُولَاتِ حَمْلٍ'' کی شرط معدوم اور شرط معدوم ہونا حکم سے مانع ہے، نتیجہ یہ ہے کہ غیر حاملہ معتدہ کیلئے نفقہ نہیں! جو معتدہ نفقہ چاہتی ہے وہ حاملہ ہو۔ سبحان اللہ

احناف کا مسلک وموقف: جیسا کہ پہلی سطر میں مذکور ہے احناف کے نزدیک طول حرہ کے باوجود باندی سے نکاح درست ہے اور معتدہ کے لئے نفقہ واجب ہے بھلے حاملہ نہ ہو، استدلال چونکہ ایک ہی طرز کا ہے اس لئے دونوں کا جواب پیش

ہے، ہمارا استدلال یہ ہے کہ وجود شرط موجب حکم ہوتا ہے، شرط کے وجود سے حکم واقع نافذ اور لا گو ہوتا ہے لیکن عدمِ شرط کی وجہ سے حکم معدوم نہیں ہوتا بلکہ ساکت ہوتا ہے، شرط کا معدوم ہونا مانع حکم نہیں بلکہ ساکت عَنِ الحکم ہے، جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ شرط کا معدوم ہونا حکم سے مانع نہیں ساکت ہے، یعنی اثبات ہے نہ نفی، عین ممکن ہے کہ کسی دوسری دلیل سے ثابت ہو؟ اگر دوسری دلیل سے ثابت ہو جائے تو اس میں کوئی ممانعت یا قباحت نہیں بلکہ مسکوت عنہ کے لئے صراحت و وضاحت ہے۔

دیکھئے سورۃ النساء کی آیت ۲۵ میں حکم ہے جو طولِ حرہ کی استطاعت نہیں رکھتا وہ مؤمنہ باندی سے شادی کرلے ایک حکم ثابت ہو چکا، پھر صورت یہ پیش آئی کہ ایک شخص طولِ حرہ پر قادر ہے لیکن باندی سے نکاح کرنا چاہتا ہے اس کے لئے یہ آیت خاموش ہے، ہاں فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ اور وَاُحِلَّ لَكُمْ مَّاوَرَاءَ ذٰلِكُمْ (النساء ۳،۲۴) سے اجازت واباحت ثابت وحاصل ہوئی، اسی طرح معتدہ کے نفقہ کے متعلق سورۃ الطلاق کی مذکورہ آیت میں حکم ہے وہ مطلقہ حمل والی ہو تو اس پر خرچ کرو وضع حمل تک، باقی معتدہ غیر حاملہ کے لئے کیا حکم ہے؟ یہ آیت ساکت ہے ہاں! وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ اور، وَاَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَّ (البقرہ ۲۳۳) سے ثابت ہے کہ معتدہ غیر حاملہ کے لئے نفقہ ہے اسی کو مصنفؒ نے کہا ہے "جَازَ اَنْ يَّثْبُتَ الْحُكْمُ بِدَلِيْلِهٖ فَيَجُوْزُ نِكَاحُ الْاَمَةِ، وَيَجِبُ الْاِنْفَاقُ بِالْعُمُوْمَاتِ ای النصوص المطلقة"۔

تعلیق بالوصف: اصل تعلیق بالشرط ہے کسی حکم کو معلّق کرنے کا اصل طریقہ شرط کے ساتھ معلّق کرنا ہے کبھی حکم ایک صفت پر مرتب ہوتا ہے یعنی موصوف میں اس صفت کے وجود کی وجہ سے حکم مرتب ہوا گویا حکم اس صفت سے معلق ہو گیا اس لئے یہ تعلیق بالشرط کے تابع ہوا جب تعلیق بالشرط کے تابع ہوا تو اس میں وہی اختلاف ہوگا جو تعلیق بالشرط میں رہا، شرط موجود ہو تو حکم ثابت شرط معدوم تو حکم بھی منتفی اور معدوم، امام شافعیؒ ذرا آگے بڑھ کر فرماتے ہیں تعلیق بالوصف میں صفت موجود ہو تو حکم ثابت صفت معدوم تو حکم منتفی، چنانچہ باندیوں سے نکاح کی اجازت واباحت کے متعلق وارد شدہ آیت میں ہے "مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ" تمہاری مؤمنہ باندیاں، یہ صفت ایمان تعلیق بالوصف ہے، صفتِ ایمان ہے تو مؤمنہ باندی سے نکاح درست! صفت نہیں تو حکم منتفی! اس لئے ان کے نزدیک کتابیہ باندی سے نکاح جائز نہیں، ہمارے نزدیک کتابیہ باندی سے نکاح جائز ہے کیونکہ عدمِ وصف سے عدم حکم نہیں بلکہ سکوت عن الحکم ہے پھر دوسری دلیل سے جواز ثابت ہے۔

تنبیہ: عندالاحناف یہ حکم قدیم اور سابقہ ادوار کے اہل کتاب کا ہے جو اپنی شریعت وکتب کے پابند تھے، اب چونکہ اپنی شریعت کو بھی پس پشت ڈال چکے ہیں اور شہوت وخواہش پرست ہوگئے ہیں اس لئے مطلقاً ممانعت ہے چنانچہ کمالین ۲/۳۴ میں ہے "آجکل اکثر یہودی اور عیسائی برائے نام ہی اہل کتاب ہیں، ان کا ذبیحہ اور نکاح اصلی کتابی جیسا نہیں"۔

وَمِنْ صُوَرِ بَيَانِ التَّغْيِيْرِ الْاِسْتِثْنَاءُ، ذَهَبَ اَصْحَابُنَا اِلٰى اَنَّ الْاِسْتِثْنَاءَ تَكَلُّمٌ بِالْبَاقِيْ بَعْدَ الثُّنْيَا كَاَنَّهٗ لَمْ يَتَكَلَّمْ اِلَّا بِمَا بَقِيَ، وَعِنْدَهٗ صَدْرُ الْكَلَامِ يَنْعَقِدُ عِلَّةً لِوُجُوْبِ الْكُلِّ اِلَّا اَنَّ

الْاِسْتِثْنَاءَ يَمْنَعُهَا مِنَ الْعَمَلِ بِمَنْزِلَةِ عَدَمِ الشَّرْطِ فِيْ بَابِ التَّعْلِيْقِ،وَمِثَالُ هٰذَا فِيْ قَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ:"لَاتَبِيْعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ" فَعِنْدَ الشَّافِعِيْ رح صَدْرُ الْكَلَامِ اِنْعَقَدَ عِلَّةً لِحُرْمَةِ بَيْعِ الطَّعَامِ بِالطَّعَامِ عَلَى الْإِطْلَاقِ وَخَرَجَ عَنْ هٰذِهِ الْجُمْلَةِ صُوْرَةُ الْمُسَاوَاةِ بِالْاِسْتِثْنَاءِ فَبَقِيَ الْبَاقِيْ تَحْتَ حُكْمِ الصَّدْرِ،وَنَتِيْجَةُ هٰذَا حُرْمَةُ بَيْعِ الْحَفْنَةِ مِنَ الطَّعَامِ بِحَفْنَتَيْنِ مِنْهُ،وَعِنْدَنَا بَيْعُ الْحَفْنَةِ لَا يَدْخُلُ تَحْتَ النَّصِّ لِاَنَّ الْمُرَادَ بِالْمَنْهِيِّ يَتَقَيَّدُ بِصُوْرَةِ بَيْعٍ يَتَمَكَّنُ الْعَبْدُ مِنْ إِثْبَاتِ التَّسَاوِيْ وَالتَّفَاضُلِ فِيْهِ كَيْلَا يُؤَدِّيَ إِلٰى نَهْيِ الْعَاجِزِ،فَمَا لَا يَدْخُلُ تَحْتَ الْمِعْيَارِ الْمُسَوِّيْ كَانَ خَارِجًا عَنْ قَضِيَّةِ الْحَدِيْثِ،وَمِنْ صُوَرِ بَيَانِ التَّغْيِيْرِ مَا إِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ وَدِيْعَةٌ فَقَوْلُهٗ عَلَيَّ يُفِيْدُ الْوُجُوْبَ،وَهُوَ بِقَوْلِهٖ وَدِيْعَةٌ غَيَّرَهٗ إِلَى الْحِفْظِ،وَقَوْلُهٗ:اَعْطَيْتَنِيْ اَوْ اَسْلَفْتَنِيْ اَلْفًا فَلَمْ اَقْبِضْهَا مِنْ جُمْلَةِ بَيَانِ التَّغْيِيْرِ،وَكَذَا لَوْ قَالَ : لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ زُيُوْفٌ.

وَحُكْمُ بَيَانِ التَّغْيِيْرِ اَنَّهٗ يَصِحُّ مَوْصُوْلًا وَلَا يَصِحُّ مَفْصُوْلًا،ثُمَّ بَعْدَ هٰذَا مَسَائِلُ اِخْتَلَفَ فِيْهَا الْعُلَمَاءُ اَنَّهَا مِنْ جُمْلَةِ بَيَانِ التَّغْيِيْرِ فَتَصِحُّ بِشَرْطِ الْوَصْلِ اَوْ مِنْ جُمْلَةِ بَيَانِ التَّبْدِيْلِ فَلَا تَصِحُّ وَسَيَأْتِيْ طَرَفٌ مِّنْهَا فِيْ بَيَانِ التَّبْدِيْلِ

"بیان تغییر کی صورتوں میں سے "استثناء" ہے ہمارے حضرات حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ "استثناء" باقی کا تکلم ہے استثناء کے بعد، گویا کہ متکلم نے صرف باقی کا تکلم کیا ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک ابتداء کلام کُل کے وجوب کی علت ہے مگر استثناء اسے روکتا ہے عمل سے بمنزل شرط نہ ہونے کے تعلیق کے باب میں، اسکی مثال آنحضرت ﷺ کے فرمان میں ہے "گندم کو گندم کے بدلے مت بیچو مگر برابر سرابر" سو امام شافعیؒ کے نزدیک ابتداء کلام مطلقا گندم کے عوض گندم بیچنے کی حرمت کی علت ہے اس مجموعے سے برابری والی صورت استثناء کے ذریعہ نکل گئی پھر باقی ابتدائی حرمت والے حکم کے تحت رہی، اسکا ثمرہ یہ ہے کہ ایک مٹھی گندم دو مٹھی گندم کے عوض بھی اسی حرام و ممنوع میں سے ہے، ہمارے نزدیک ایک مٹھی کی بیع نص کے تحت داخل نہیں کیونکہ منہی عنہ سے مراد وہ مقید صورت ہے جس میں برابری اور زیادتی آدمی کے لئے ممکن ہوتا کہ نہ پہنچائے عاجز کو روکنے تک، سو جو صورت برابری کے معیار (ترازو یا پیمانہ) کے تحت نہ ہو وہ حدیث کے مقتضیٰ سے خارج ہے۔

بیان تغییر کی صورتوں میں سے وہ ہے جب اقرار کرنے والا کہے: ''فلاں کے مجھ پر ایک ہزار امانت ہیں'' سو اسکا قول 'علیّ' وجوب کا فائدہ دے رہا ہے اور اس نے اپنے قول ودیعۃ سے اسے حفاظت وامانت کی طرف بدل دیا اور اسکا قول: ''تو نے مجھے ایک ہزار دیا یا تو نے مجھ سے ایک ہزار پر بیع سلم کی'' لیکن میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا بیان تغییر ہے، اسی طرح اگر کہا: ''فلاں کا مجھ پر ہزار ہے کھوٹا'' بیان تغییر کا حکم یہ ہے کہ متصل درست ہے منفصل درست نہیں، پھر اسکے بعد چند دوسرے مسائل ہیں ان میں علماء حنفیہ کا اختلاف ہے کہ وہ بیان تغییر کے مجموعے میں سے ہیں تو پھر اتصال کی شرط کے ساتھ درست ہیں یا بیان تبدیل کے مجموعے سے ہیں تو درست نہیں ان کا کچھ حصہ (پینتیسویں فصل) بیان تبدیل میں آئے گا ان شاء اللہ''

توضیح: اس عبارت میں بیان تغییر کی دوسری صورت استثناء، بیان تغییر کی مزید تین مثالیں اور حکم کا ذکر ہے۔

استثناء کا معنی اور قول حنفیہ: یہ استفعال کا مصدر ہے، جدا کرنا، الگ کرنا، نکالنا، یہ ''الّا'' اور دیگر حروف استثناء کے ذریعہ ہوتا ہے ماقبل کو مستثنیٰ منہ اور مابعد کو مستثنیٰ کہتے ہیں کما قرأنا مراراً یہاں مصنفؒ نے صرف اصولی بحث ذکر کی ہے چنانچہ کہتے ہیں ہمارے اصحابِ حنفیہؒ تو اس طرف گئے ہیں یعنی یہ قول اختیار کیا ہے کہ استثناء باقی کا تکلّم ہے گویا کہ متکلم نے یہی کہا ہے جو استثناء کے بعد باقی ہے، محشیؒ نے مثال دی ہے ''لَهٗ عَلَيَّ عَشَرَةٌ اِلَّا ثَلٰثَةً'' اقرار میں کہا: اسکے مجھ پر دس روپے ہیں مگر تین، صدر کلام سے دس کا ثبوت ہے پھر تین کا استثناء ہے، استثناء کے بعد سات باقی ہیں ہمارے نزدیک باقی کا تکلم ہے یعنی واجب صرف سات روپے ہیں۔

قول شافعیؒ: امام شافعیؒ کہتے ہیں ابتداء کلام کل کے وجوب کی علت اور ثبوت کا سبب ہے مگر استثناء کل پر عمل سے مانع ہے جیسے تعلیق کے باب میں شرط کا نہ ہونا حکم سے مانع ہے، مذکورہ مثال میں ان کے نزدیک کل دس روپے واجب ہیں پھر الا نے کل کے وجوب سے منع کر دیا تو سات بچے۔

مثال: ثمرہ اختلاف کو واضح کرنے کے لئے مصنفؒ نے حدیث پاک سے مثال پیش کی ہے، آنحضرت ﷺ نے اناج وغلہ کی خرید وفروخت کے متعلق فرمایا: ''لَا تَبِيْعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ اِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ'' اناج اناج کے بدلے مت بیچو مگر برابر سرابر، (کنز ۴/ ۱۸۵،۹،۱۰۰۷۹) تمام اجناس کی باہمی بیع کے لئے یہی حکم ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک حدیث مبارک کا ابتدائی جملہ مطلقا اناج کے بدلے اناج کی بیع کی حرمت کی علت ہے کہ اناج، اناج کے عوض مت بیچو، پھر استثناء کے ذریعہ مساوات والی صورت حرمت سے مستثنیٰ کی گئی تو باقی سب ابتداء کلام کی حرمت ونہی والے حکم کے تحت رہی صرف مساوات والی صورت مستثنیٰ اور مباح ہوئی اس تقریر کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ایک مٹھی غلہ دو مٹھی کے بدلے بیچنا بھی حرام ہوگا کیونکہ مساوات نہیں حالانکہ استثناء مساوات کا ہے، ہمارے نزدیک استثناء کے بعد باقی کا تکلم مقصود ہوتا ہے، اس لئے ایک دو مٹھی حدیث ونص کے تحت ہے ہی نہیں، بلکہ ممانعت واباحت کا تعلق اسی مقدار سے ہے جس میں برابری پیمانہ وترازو کے ساتھ بندے کی قدرت میں ہو ورنہ

برابر کے معیار میں نہ آنے والی قلیل مقدار میں برابری نہیں ہوسکتی پھر بھی برابری کا حکم اور کمی زیادتی سے رکاوٹ ہو تو یہ نہی عاجز ہے کہ اتنی مقدار میں برابری ممکن نہیں پھر بھی مساوات نہ ہونے کے صورت میں نہی کردی گئی، اس لئے ایک دو مٹھی میں کمی زیادتی ہو تو اجازت ہوگئی اس کی تائید حدیث پاک کے اس جملے سے بھی ہوتی ہے ''وَلاَالطَّعَامَ بِالطَّعَامِ اِلاَّ مِکْیَالاً بِمِکْیَالٍ'' (حوالہ بالا) مگر ایک پیانہ پیانہ کے عوض اس میں پیانہ کی تصریح ہے تو حفنہ او حفنتین نہی کے تحت داخل ہی نہیں یہ مقتضاء حدیث سے خارج ہے، خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ایک مٹھی دو مٹھی کے بدلے درست نہیں استثنائی صورت مساوات نہ ہونے کی وجہ سے، ہمارے نزدیک ایک مٹھی دو کے بدلے درست ہیں معیار و مکیال میں نہ آنے اور نہی کے تحت داخل نہ ہونے کی وجہ سے۔

فائدہ: دورِ حاضر میں ایسے ترازو، آلات اور باٹ آچکے ہیں جس سے ذرات، ایک ایک دانہ اور گرام تک کا وزن اور مقدار معلوم ہوسکتی ہے اس لئے اب قلیل مقدار بھی مساوات کے تحت داخل ہوگئی اور تمام صورتوں میں برابری ضروری ہے هذا ماظهر لی و الله اعلم۔

ایک ہزار ہیں امانت: اس میں لفظ وَدِیعَۃً بیان تغییر ہے کیونکہ عَلَیَّ سے قرض سمجھ آرہا تھا جو ذمہ میں واجب ہوتا ہے وَدِیعَۃً کہکر اسے قرض سے امانت میں بدل دیا کہ حفاظت کے لئے رکھے ہیں، ایک نے دوسرے سے کہا: اَعْطَیْتَنِیْ اَوْ اَسْلَفْتَنِیْ اَلْفًا فَلَمْ اَقْبِضْهَا تونے مجھے ایک ہزار دیا یا کہا: تونے مجھ سے ایک ہزار پر بیع سلم کی لیکن میں نے قبضہ نہیں کیا فَلَمْ اَقْبِضْهَا بیان تغییر ہے، اسی طرح تیسری صورت ہے مقر نے کہا: لِفُلاَنٍ عَلَیَّ اَلْفٌ زُیُوْفٌ ، اس میں زیوف بیان تغییر ہے، آگے مصنفؒ نے حکم بیان کیا ہے، بیان تغییر کا حکم آغاز میں تعریف کے ساتھ درج ہوچکا ہے، ثم بعد ہذا مسائل دراصل بات یہ ہے کہ بیان تغییر متصل درست ہے منفصل درست نہیں اور آخری قسم بیان تبدیل متصلا درست ہے نہ منفصلا۔ چند مسائل ہیں ان میں اختلاف ہے صاحبینؒ کے نزدیک بیان تغییر ہیں تو متصلا درست منفصلا درست نہیں، امام صاحبؒ کے نزدیک بیان تبدیل ہیں اس لئے متصلا و منفصلا دونوں طرح نہیں، یہ اختلافی مسائل وہیں آخری فصل میں آرہے ہیں چنانچہ مصنفؒ نے تصریح اور راقم نے تلمیح کردی ہے۔

تمرینی سوالات: س: بیان تغییر کی تعریف، وجہ تسمیہ اور اقسام کتنی ہیں؟

س: تعلیق میں احناف اور امام شافعیؒ کا منشاء اختلاف کیا ہے؟

س: كذلك طَول الحرة يمنع جواز نكاح......الخ میں کیا بیان ہوا ہے؟

س: لاتبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء کی توضیح کریں کہ فریقین کا مدعا واضح ہوجائے!

س: لفلان عندی الف وديعة ،لفلان علی الف وديعة کے درمیان کیا فرق ہے؟

۳۲۔ فَصْلٌ: فصل بتیسویں بیان ضرورت کے بیان میں ہے۔

وَاَمَّا بَيَانُ الضَّرُورَةِ: فَمِثَالُهُ فِيْ قَوْلِهِ تَعَالٰى: ''وَوَرِثَهُ اَبَوَاهُ فَلِاُمِّهِ الثُّلُثُ'' اَوْجَبَ الشَّرِكَةَ بَيْنَ الْاَبَوَيْنِ ثُمَّ بَيَّنَ نَصِيْبَ الْاُمِّ فَصَارَ ذٰلِكَ بَيَانًا لِنَصِيْبِ الْاَبِ، وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا: إِذَا بَيَّنَا نَصِيْبَ الْمُضَارِبِ وَسَكَتَا عَنْ نَصِيْبِ رَبِّ الْمَالِ صَحَّتِ الشَّرِكَةُ، وَكَذٰلِكَ لَوْ بَيَّنَا نَصِيْبَ رَبِّ الْمَالِ وَسَكَتَا عَنْ نَصِيْبِ الْمُضَارِبِ كَانَ بَيَانًا، وَعَلٰى هٰذَا حُكْمُ الْمُزَارَعَةِ، وَكَذٰلِكَ لَوْ اَوْصٰى لِفُلَانٍ وَفُلَانٍ بِاَلْفٍ ثُمَّ بَيَّنَ نَصِيْبَ اَحَدِهِمَا كَانَ ذٰلِكَ بَيَانًا لِنَصِيْبِ الْاٰخَرِ، وَلَوْ طَلَّقَ اِحْدٰى اِمْرَأَتَيْهِ ثُمَّ وَطِئَ إِحْدَاهُمَا كَانَ ذٰلِكَ بَيَانًا لِلطَّلَاقِ فِي الْاُخْرٰى بِخِلَافِ الْوَطْئِ فِي الْعِتْقِ الْمُبْهَمِ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ لِاَنَّ حِلَّ الْوَطْئِ فِي الْإِمَاءِ يَثْبُتُ بِطَرِيْقَيْنِ فَلَا يَتَعَيَّنُ جِهَةُ الْمِلْكِ بِاعْتِبَارِ حِلِّ الْوَطْئِ

''بہر حال بیان ضرورت: سو اسکی مثال اللہ تعالیٰ کے فرمان میں ہے: ''اس میت کے والدین اسکے وارث ہیں'' پھر اسکی ماں کے لئے تہائی ہے ارشادِ الٰہی نے وراثت میں والدین کی شرکت کو ثابت کیا پھر ماں کا حصہ بیان کر دیا تو یہ تفصیل باپ کے حصہ کی بیان ہوئی، اسی بناء پر ہم نے کہا: جب انہوں نے مضارب کا حصہ بیان کر دیا اور مال کے مالک کے حصہ سے دونوں خاموش رہے تو شرکت مضاربت درست ہے، اسی طرح اگر ان دونوں نے مال کے مالک کا حصہ بیان کر دیا اور کام کرنے والے مضارب کے حصہ سے دونوں چپ رہے یہ بھی بیان ہوا، مزارعت کا حکم اسی پر قیاس ہوگا، اسی طرح اگر کسی نے فلاں اور فلاں کے لئے ایک ہزار کی وصیت کی پھر ان میں سے ایک کا حصہ بیان کر دیا تو یہ دوسرے کے حصہ کے لئے بیان ہوگا، اگر کسی شوہر نے بلا تعیین دو بیویوں میں سے ایک کو طلاق دی پھر ان میں سے ایک سے ہمبستری کر لی یہ دوسری کے حق میں طلاق کا بیان ہوگا برخلاف مبہم آزادی میں باندی کے ساتھ ہمبستری سے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک، اس لئے کہ باندیوں میں جماع کی حلت کا ثبوت دو طریقوں سے ثابت ہوتا ہے تو ہمبستری حلال ہونے کے اعتبار سے ملک کی جہت متعین نہ ہوگی''

توضیح: اس فصل میں بیان ضرورت کی تعریف، مثال اور تین تفریعات کا ذکر ہے۔

بیان ضرورت: اسکی تعریف نام سے ظاہر ہے، بیان ضرورت وہ ہے جو صاحب کلام کی کلام سے اقتضاء معلوم ہو اور اس کلام میں صراحۃً اس کے لئے کوئی لفظ نہ ہو، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ''وَوَرِثَهُ اَبَوَاهُ فَلِاُمِّهِ الثُّلُثُ'' (النساء ۱۱) پہلی بات یہ بیان ہوئی کہ والدین میت کے وارث ہیں دونوں اپنے مرحوم بیٹے کی وراثت میں شریک ہیں، دوسری بات یہ بیان ہوئی کہ اس وراثت میں سے ماں کا حصہ تہائی ہے، باپ کا کتنا حصہ ہے؟ اس کے بیان کے لئے مذکورہ آیت میں کوئی لفظ نہیں جس سے

باپ کے حصہ کی تعیین ومقدار معلوم ہو، ہاں اقتضاءً بیانِ ضرورت سے ثابت ہوا کہ باپ کا حصہ دو تہائی ہے ماں کے حصہ کا بیان باپ کے حصہ کے لئے بیانِ ضرورت ہوا۔ بیان ضرورت کا حکم: یہ درست اور قابل عمل ہے۔

تفریع:۱۔ عقدِ مضاربت معاملاتِ شرعیہ میں سے ایک جائز کاروبار ہے، اسکا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص کا مال ہوتا ہے دوسرے کی محنت، یہ دونوں باہم معاہدہ کرتے ہیں او کاروبار ہوتا ہے، مال کے مالک کو رب المال، محنت کرنے والے کو مُضارِب اور اس معاملہ کو عقدِ مضاربت کہتے ہیں، بشمولِ دیگر شرائط کے مضاربت میں ضروری ہے دونوں نفع میں شریک ہوں اور ہر ایک کا حصہ بوقتِ عقد متعین ہو، اب تفریع سمجھئے عقدِ مضاربت میں دونوں نے نفع میں سے مضارب کا حصہ بیان کر دیا اور رب المال کے حصہ سے خاموش رہے یا رب المال کا حصہ بتا دیا اور مضارب کے حصہ سے خاموش رہے دونوں صورتوں میں عقدِ مضاربت درست ہوگا اور ایک مضارب یا رب المال کے حصہ کا بیان دوسرے کے لئے بیان ضرورت ہوگا، مضاربت میں بھی ایک کا حصہ بیان کرنا دوسرے کے لئے بیان ضرورت ہوگا اور ایک کا حصہ بیان کرنے سے عقدِ مضاربت درست ہوگا۔ مزارعت میں یہ اصول نافذ ہوتا ہے۔

تفریع:۲۔ ایک شخص نے دو آدمیوں کے لئے ایک ہزار کی وصیت کی کہ فلاں فلاں کو ایک ہزار دے دو میری وصیت ہے، یہ وصیت معلوم اور ہر ایک کا حصہ مجہول ہے پھر وصیت کے بعد ان میں سے ایک کا حصہ بیان کر دیا کہ اسے چھ سو دے دو تو یہ ایک کے حصہ کا بیان دوسرے کے لئے بیانِ ضرورت ہے چھ سو ایک کا، تو باقی چار سو دوسرے کا حصہ ہوا یہ چار سو بیانِ ضرورت سے ثابت ہوا۔

تفریع:۳۔ ایک شوہر نے اپنی دو بیویوں میں سے ایک کو بلا تعیین طلاق دی، مثلاً یوں کہا: ''اِحدٰ یکُما طَالِقٌ'' تم دو میں سے ایک طلاق والی ہے، فصل ۲۳ او کی بحث میں ہم نے پڑھا ہے اسے بیان وتعیین کا اختیار ہے، پھر عملاً ان میں سے ایک سے ہمبستری کر لی تو یہ دوسری کے مطلقہ ہونے کے لئے عملی بیان ضرورت ہے، اسی طرح صاحبینؒ کے نزدیک عتق مبہم کا حکم ہے آقا نے دو باندیوں میں سے ایک کو بلا تعیین آزاد کیا اِحدٰ یکُما حُرَّۃٌ کہا پھر ان میں سے ایک سے جماع کر لیا تو یہ دوسری کی آزادی کے لئے بیان ضرورت ہے ان میں سے ایک سے وطی کرنا دوسری کی آزادی کے لئے عملی بیانِ ضرورت ہے، الغرض صاحبینؒ کے نزدیک طلاقِ مبہم اور عتق مبہم کا ایک حکم ہے، بِخِلَافِ الْوَطْيِ فِي الْعِتْقِ الْمُبْهَمِ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَؒ، امام ابو حنیفہ عتقِ مبہم میں فرق کرتے ہیں اور کہتے ہیں عتق مبہم میں ایک باندی سے وطی کرنا دوسری کی آزادی کے لئے بیان ضرورت نہیں اس لئے کہ آزاد عورت میں جماع کی حلت کا سبب صرف ایک نکاح یعنی ملک متعہ ہے جبکہ باندی میں جماع کی حلت کے لئے نکاح یعنی ملک متعہ اور ملک رقبہ دو سبب ہیں، اس لئے دو میں سے ایک باندی سے وطی کرنا ضرری نہیں کہ ملک رقبہ کی وجہ سے ہو، ہوسکتا ہے کہ آزاد کرنے کے بعد نکاح کر لیا ہو اور ملک متعہ کی وجہ سے ہمبستری کی ہو اس لئے عتق مبہم میں جماع دوسری کے لئے بیان ضرورت نہیں امام صاحبؒ کے نزدیک، اسی کو مصنفؒ نے کہا: برخلاف عتق مبہم میں وطی کے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک۔

تمرینی سوالات: س: بیان ضرورت کی تعریف، مثال کیا ہے؟

س: بخلاف الوطی فی العتق المبهم...... الخ کی مکمل تفصیل کیا ہے؟

۳۳۔ فصل: تینتیسویں فصل "بیان حال" کے بیان میں ہے۔

وَاَمَّا بَیَانُ الْحَالِ فَمِثَالُهٗ فِیْمَا اِذَا رَاٰی صَاحِبُ الشَّرْعِ اَمْرًا مُعَایَنَةً فَلَمْ یَنْهَ عَنْ ذٰلِکَ کَانَ سُکُوْتُهٗ بِمَنْزِلَةِ الْبَیَانِ اَنَّهٗ مَشْرُوْعٌ، وَالشَّفِیْعُ اِذَا عَلِمَ بِالْبَیْعِ وَسَکَتَ کَانَ ذٰلِکَ بِمَنْزِلَةِ الْبَیَانِ بِاَنَّهٗ رَاضٍ بِذٰلِکَ، وَالْبِکْرُ اِذَا عَلِمَتْ بِتَزْوِیْجِ الْوَلِیِّ وَسَکَتَتْ عَنِ الرَّدِّ کَانَ ذٰلِکَ بِمَنْزِلَةِ الْبَیَانِ بِالرِّضَاءِ وَالْاِذْنِ، وَالْمَوْلٰی اِذَا رَاٰی عَبْدَهٗ یَبِیْعُ وَیَشْتَرِیْ فِی السُّوْقِ فَسَکَتَ کَانَ ذٰلِکَ بِمَنْزِلَةِ الْاِذْنِ فَیَصِیْرُ مَاْذُوْنًا فِی التِّجَارَاتِ، وَالْمُدَّعٰی عَلَیْهِ اِذَا نَکَلَ فِیْ مَجْلِسِ الْقَضَاءِ یَکُوْنُ الْاِمْتِنَاعُ بِمَنْزِلَةِ الرِّضَاءِ بِلُزُوْمِ الْمَالِ بِطَرِیْقِ الْاِقْرَارِ عِنْدَهُمَا اَوْ بِطَرِیْقِ الْبَذْلِ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَةَؒ فَالْحَاصِلُ اَنَّ السُّکُوْتَ فِیْ مَوْضِعِ الْحَاجَةِ اِلَی الْبَیَانِ بِمَنْزِلَةِ الْبَیَانِ، وَبِهٰذَا الطَّرِیْقِ قُلْنَا: اَلْاِجْمَاعُ یَنْعَقِدُ بِنَصِّ الْبَعْضِ وَسُکُوْتِ الْبَاقِیْنَ.

"بہر حال بیان حال سو اسکی مثال اس صورت میں ہے جب صاحب شریعت ﷺ نے کسی کام کو بذات خود دیکھا پھر اس سے نہ روکا ان کی خاموشی بیان کی طرح ہے کہ یہ عمل مشروع ہے، اور شفعہ کے حقدار کو جب بیع معلوم ہوئی اور خاموش رہا تو یہ بمنزلِ بیان کے ہے کہ وہ اس بیع پر راضی ہے، اور کنواری لڑکی کو جب ولی کے نکاح کر دینے کا علم ہوا اور نکاح کی تردید سے خاموش رہی تو یہ بھی اجازت رضا کے بیان کی طرح ہے، مولیٰ نے جب اپنے غلام کو بازار میں بیچتے خریدتے دیکھا پھر چپ رہا یہ بھی اجازت کے مرتبہ میں ہے تو وہ کاروبار میں ماذون ہوگا، مدعیٰ علیہ نے جب فیصلے کی مجلس (عدالت) میں قسم سے انکار کر دیا تو یہ رکنا بمنزل رضا ہے، مال کے لازم ہونے میں اقرار کے طریقہ سے صاحبینؒ کے نزدیک، اور قسم کے عوض کے طریقہ سے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک، خلاصہ کلام یہ ہے کہ بولنے کی ضرورت کے وقت خاموشی بمنزلِ بیان کے ہے، اسی طریقہ سے ہم نے کہا سب کا اجماع منعقد ہوتا ہے بعض کی تصریح اور باقیوں کی خاموشی سے"

توضیح: اس فصل میں بیانِ حال کی تعریف پانچ مثالیں خلاصہ اور ایک تفریع کا ذکر ہے۔

بیان حال کی تعریف اور حکم: مصنفؒ نے اس کی تعریف وتصریح مقال کی بجائے حال کے سپرد کر دی یعنی تعریف نہ کرنے سے سمجھ لو کیا سمجھے؟ روزانہ ہر سبق کے آغاز میں سبق نہ سنا کر بیان حال ہی سمجھا رہے ہوتے ہیں کہ سبق یاد نہیں! پھر بھی تعریف

سن لیجئے" وہ سکوت جو متکلم کے بولنے کی ضرورت کے وقت حال کی دلالت کرے وہ بیان حال ہے"

مثالیں: ۱۔ آنحضرت ﷺ کا کسی عمل کو دیکھ کر نکیر نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ عمل درست ہے،

۲۔ شفیع کا بیع کے علم کے وقت نہ بولنا، ۳۔ کنواری کے ولی کے نکاح کر دینے پر تردید نہ کرنا،

۴۔ غلام کو خریدتا بیچتا دیکھ کر آقا کا نہ روکنا، یہ سب بیان حال کی مثالیں ہیں،

۵۔ مدعیٰ علیہ کو عدالت میں گواہ نہ ہونے پر قسم کا کہا تو اسنے قسم اٹھانے سے انکار کر دیا (صراحۃً کچھ اقرار نہیں کیا) اسکا یہ انکار دلالت کر رہا ہے کہ یہ مال کے لازم ہونے پر راضی ہے اقرار کے طور پر، یوں سمجھیں گے کہ اس نے قسم سے انکار کر کے رضا کارانہ طور پر مال کے لزوم کا اقرار کرلیا ہے یہ صاحبینؒ کے نزدیک ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مال کا لازم ہونا قسم کا بدل ہے یعنی مدعیٰ علیہ نے قسم کے بدلے مال منظور کرلیا قسم سے انکار کی صورت میں مال تو بالاتفاق لازم ہوگا صاحبینؒ کے نزدیک اقرار کے طریقہ سے اور امام صاحبؒ کے نزدیک بدل کے طریقہ سے اختلاف جہت لزوم میں ہے نفسِ لزوم میں نہیں۔

تفریع: حاصل یہ ہے کہ بولنے کی ضرورت کے وقت سکوت بمنزلہ بیان کے ہوتا ہے اور یہ بیان حال ہے اس لئے تو اجماع میں بعض کی تصریح اور باقیوں کی خاموشی کو سب مجتہدین کا اجماع قرار دیتے ہیں۔

تمرینی سوالات: س: بیان حال کی تعریف کیجئے اور مثال دیجئے!

س: المولیٰ اذا رأی عبدہ یبیع..... اعراب لگایئے اور مطلب واضح کیجئے!

۳۴۔ فَصْلٌ: چونتیسویں فصل بیان عطف کے بیان میں ہے۔

فَصْلٌ: وَاَمَّا بَيَانُ الْعَطْفِ فَمِثْلُ اَنْ تُعْطَفَ مَكِيْلًا اَوْ مَوْزُوْنًا عَلٰى جُمْلَةٍ مُجْمَلَةٍ يَكُوْنُ ذٰلِكَ بَيَانًا لِلْجُمْلَةِ الْمُجْمَلَةِ، مِثَالُهُ إِذَا قَالَ: لِفُلَانٍ عَلَيَّ مِائَةٌ دِرْهَمٍ اَوْ مِائَةٌ وَقَفِيْزُ حِنْطَةٍ كَانَ الْعَطْفُ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ اَنَّ الْكُلَّ مِنْ ذٰلِكَ الْجِنْسِ، وَكَذَا لَوْ قَالَ: مِائَةٌ وَّثَلَاثَةُ اَثْوَابٍ اَوْ مِائَةٌ وَّثَلَاثَةُ دَرَاهِمَ اَوْ مِائَةٌ وَّثَلَاثَةُ اَعْبُدٍ فَإِنَّهُ بَيَانٌ اَنَّ الْمِائَةَ مِنْ ذٰلِكَ الْجِنْسِ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهٖ اَحَدٌ وَّعِشْرُوْنَ دِرْهَمًا بِخِلَافِ قَوْلِهٖ: مِائَةٌ وَّثَوْبٌ اَوْ مِائَةٌ وَّشَاةٌ حَيْثُ لَا يَكُوْنُ ذٰلِكَ بَيَانًا لِلْمِائَةِ. وَاخْتُصَّ ذٰلِكَ فِيْ عَطْفِ الْوَاحِدِ بِمَا يَصْلُحُ دَيْنًا فِي الذِّمَّةِ كَالْمَكِيْلِ وَالْمَوْزُوْنِ، وَقَالَ اَبُوْ يُوْسُفَؒ يَكُوْنُ بَيَانًا فِيْ مِائَةٍ وَّشَاةٍ وَمِائَةٍ وَّثَوْبٍ عَلٰى هٰذَا الْاَصْلِ.

"بہر بیان عطف: سومثال کے طور پر یہ ہے کہ مکیلی یا موزونی چیز کا مبہم جملے پر عطف ڈالا جائے تو یہ عطف مبہم و مجمل جملے کا بیان ہوگا، اسکی مثال جب مقر نے کہا: فلاں کے مجھ پر سو اور ایک درہم ہے، یا کہا: سو اور ایک پیمانہ گیہوں، یہ عطف بمنزل بیان

ہے اس بات کا مجموعہ اسی جنس سے ہے اسی طرح اگر کہا گیا: ایک سواور تین کپڑے، یا ایک سواور تین روپے، یا ایک سواور تین غلام تحقیق یہ بیان ہے کہ سو بھی اسی جنس سے ہے جیسے اسکا کہنا اکیس روپے برخلاف اسکے قول سواور کپڑا یا سواور بکری، اس وقت سو کا بیان نہ ہوگا اس عطف بیان کو خاص کیا گیا اس مفرد عطف کی صورت میں جو بذمہ دین ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو جیسے مکیلی اور موزونی اشیاء، امام ابو یوسفؒ نے کہا: مِائَةٌ وَ شَاةٌ اور مِائَةٌ وَ ثَوْبٌ، میں بھی اسی اصول پر عطف بیان ہے یعنی ان کے نزدیک سب میں عطف بیان ہے فرق نہیں۔

توضیح: اس فصل میں بیان عطف کی تعریف دو مثالیں، طرفین اور امام ابو یوسفؒ کے اختلاف کا ذکر ہے۔

بیان عطف کی تعریف اور حکم: عطف کا لغوی معنیٰ ہے موڑنا، عند النحاۃ حرف عطف کے ذریعہ دو کلموں، جملوں کو ملانے کا نام عطف ہے، پہلے کو معطوف علیہ اور دوسرے کو معطوف کہتے ہیں، عطف بیان کا اہل اصول کے ہاں یہ مفہوم ہے کہ ''ایک مبہم و مجمل کلمے اور جملے پر کسی مکیلی موزونی واضح مقدار و مصداق والی چیز کا عطف ڈالنا'' یہ معطوف اس مبہم معطوف علیہ کے لئے عطف بیان ہے یعنی اسکی وجہ سے اسکا مفہوم و مصداق اور مقدار واضح ہوگئی گویا اس نے اسے کھول کر بیان کر دیا۔

مثال:۱۔ اقرار کرنے والے نے کہا: ''لِفُلَانٍ عَلَيَّ مِائَةٌ وَدِرْهَمٌ یا کہا: لِفُلَانٍ عَلَيَّ مِائَةٌ وَقَفِيزُ حِنْطَةٍ'' ملاحظہ ہو مائۃ مبہم و مجمل ہے کہ سو ہے کیا چیز؟ پتہ نہیں! اس مبہم مائۃ پر درہم اور قفیز حطہ کے عطف سے معلوم ہوا کہ ایک سو ایک روپیہ اور ایک سو ایک قفیز اناج لازم ہے، یہ درہم اور قفیز حطہ کے مائۃ پر عطف کی وجہ سے سمجھ آیا اس لئے یہ عطف بیان ہے، یاد رکھیے یہ اہلِ اصول کا عطف بیان ہے نحویوں کی اصطلاح میں جو عطف بیان توابع کی اقسامِ خمسہ میں سے ہے وہ اس سے جدا ہے، بہر حال مثال کا حاصل یہ ہے کہ مجموعہ معطوف کی جنس سے ہے۔

مثال:۲۔ مِائَةٌ وَثَلَاثَةُ اَثْوَابٍ، یا مِائَةٌ وَثَلٰثَةُ دَرَاهِمَ، یا مِائَةٌ وَثَلَاثَةُ اَعْبُدٍ، کہا تو تینوں صورتوں میں مابعد یعنی معطوف ماقبل معطوف علیہ کا بیان ہوگا، پہلی صورت میں ایک سو تین کپڑے، دوسری صورت میں ایک سو تین روپے، تیسری صورت میں ایک سو تین غلام مراد و لازم ہونگے، یعنی ہر صورت میں سو معطوف کی جنس سے ہوگا یہ ایسے ہی ہے جیسے اَحَدٌ وَّ عِشْرُوْنَ دِرْهَمًا میں معطوف علیہ احد اور معطوف عشرون دونوں درہم ہی ہونگے یعنی ایک بھی درہم اور بیس بھی درہم، کل اکیس درہم ہی ہوتے ہیں یہ بیانِ عطف کی تائید ہوئی۔

اختلافی مثال: مذکورہ مثالوں اور تمام صورتوں میں عطف بیان ہے تمام حنفیہؒ کے نزدیک، درج ذیل دو صورتوں میں امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تو یہ بھی عطف بیان ہیں ایک سو ایک کپڑے، ایک سو ایک بکریاں مراد و لازم ہیں یہ بھی عطف بیان ہے یعنی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بلا امتیاز تمام مثالوں اور صورتوں میں عطف بیان ہے ایک مجموعہ لازم ہوگا، طرفینؒ کہتے ہیں: مِـائَةٌ وَثَوْبٌ اور مِـائَةٌ وَشَـاةٌ میں عطف بیان نہیں ہے بلکہ ایک کپڑا ایک بکری لازم اور سو کا مصداق مراد متکلم کے بیان پر موقوف ہے وہ جو کہے گا وہی لازم ہوگا، وجہ فرق یہ ہے کہ عطف بیان ہونے کے لئے شرط ہے'' کہ معطوف ایسی چیز ہو جو

معاملات وکاروبار میں ذمہ واجب ہوسکے مثلاً مکیلی ،موزونی اور معدودی چیز ہو' یہ شرط واحد کے جملہ پر عطف ہونے کے ساتھ خاص ہے، اس لئے طرفین کے نزدیک یہ دونوں صورتیں عطف بیان نہیں کیونکہ ثوب اور شاۃ میں مذکورہ شرط نہیں ہے، امام ابو یوسفؒ کوئی شرط نہیں لگاتے سب میں حکم یکساں ہے، خلاصہ کلام قریب بالمرام طرفین کے نزدیک پہلی دو مثالوں اور آخری میں فرق ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فرق نہیں ہے۔

تمرینی سوالات: س: بیان عطف بیان کی مستقل ہے یا تابع؟

س: کذالو قال مائة وثلثة اثواب...... بخلاف سے پہلے تک کی وضاحت کیجئے۔

س: قال ابو یوسف یکون بیانافی مائة وشاة ومائة وثوب علیٰ هذاالاصل پر اعراب لگائیں ،امام ابو یوسف کے قول کو واضح کریں!

۳۵۔فصل: پینتیسویں فصل بیان تبدیل کی بحث میں ہے۔

وَاَمَّا بَیَانُ التَّبْدِیْلِ وَهُوَ النَّسْخُ،فَیَجُوْزُ ذٰلِکَ مِنْ صَاحِبِ الشَّرْعِ وَلَا یَجُوْزُ ذٰلِکَ مِنَ الْعِبَادِ،وَعَلٰی هٰذَا بَطَلَ اِسْتِثْنَاءُ الْکُلِّ عَنِ الْکُلِّ لِاَنَّهٗ نَسْخُ الْحُکْمِ،وَلَا یَجُوْزُ الرُّجُوْعُ عَنِ الْاِقْرَارِ وَالطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ لِاَنَّهٗ نَسْخٌ وَلَیْسَ لِلْعَبْدِ ذٰلِکَ،وَلَوْ قَالَ لِفُلَانٍ:عَلَیَّ اَلْفٌ قَرْضٌ اَوْ ثَمَنُ الْمَبِیْعِ وَقَالَ:وَهِیَ زُیُوْفٌ کَانَ ذٰلِکَ بَیَانُ التَّغْیِیْرِ عِنْدَهُمَا فَیَصِحُّ مَوْصُوْلًا،وَهُوَ بَیَانُ التَّبْدِیْلِ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَةؒ فَلَا یَصِحُّ وَاِنْ وَصَلَ،وَلَوْ قَالَ:لِفُلَانٍ عَلَیَّ اَلْفٌ مِّنْ ثَمَنِ جَارِیَةٍ بَاعَنِیْهَا وَلَمْ اَقْبِضْهَا وَالْجَارِیَةُ لَا اَثَرَ لَهَا کَانَ ذٰلِکَ بَیَانُ التَّبْدِیْلِ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَةؒ لِاَنَّ الْاِقْرَارَ بِلُزُوْمِ الثَّمَنِ اِقْرَارٌ بِالْقَبْضِ عِنْدَ هَلَاکِ الْمَبِیْعِ اِذْ لَوْ هَلَکَ قَبْلَ الْقَبْضِ یَنْفَسِخُ الْبَیْعُ فَلَا یَبْقَى الثَّمَنُ لَازِمًا .

''بہر حال بیان تبدیل: وہ نسخ و کالعدم کرنا ہے سو یہ صاحب شریعت کی طرف سے جائز ہے بندوں کی طرف سے جائز نہیں، اسی بناء پر کُل کا کُل سے استثناء باطل ہے کیونکہ یہ نسخ حکم ہے اور اقرار، طلاق، عتاق سے رجوع درست نہیں کیونکہ یہ نسخ ہے اور یہ بندے کے اختیار میں نہیں، اگر اقرار میں کہا: فلاں کا مجھ پر ہزار قرض ہے یا مبیع کے ثمن اور کہا: وہ کھوٹے ہیں یہ بیان تغییر ہے صاحبینؒ کے نزدیک تو متصلاً درست ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بیان تبدیل ہے اس لئے درست نہیں اگرچہ متصل ہو اور اگر کہا: فلاں کا مجھ پر ایک ہزار ہے لونڈی کے ثمن سے جو اس نے مجھے فروخت کی تھی اور میں نے اس پر قبضہ نہ کیا اور لونڈی کا کوئی نشان نہیں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ بیان

تبدیل ہے کیونکہ ثمن لازم ہونے کا اقرار مبیعہ کی ہلاکت کے وقت قبضے کا ہی اقرار ہوتا ہے، اس لئے کہ اگر قبضہ سے پہلے ہلاک ہوگئی تو بیع ٹوٹ جاتی ہے ثمن باقی ذمے نہ رہتا''

توضیح: بحث کتاب اللہ کی اس آخری فصل میں بیان تبدیل کی تعریف، حکم اور چند اختلافی صورتیں مذکور ہیں۔

بیان تبدیل: بیان تبدیل درحقیقت نسخ ہے ۔نسخ کا لغوی معنیٰ ''لکھنا'' آتا ہے جیسے نَسَخْتُ الْكِتَابَ میں نے خط لکھا، اسکا معنیٰ زائل کرنا بھی آتا ہے جیسے نَسَخَتِ الشَّمْسُ الظِّلَّ سورج نے سائے کو زائل کردیا ہٹادیا، اصطلاحی معنیٰ ہے اَلنَّسْخُ هُوَ جَعْلُ الشَّيْءِ مَقَامَ شَيْءٍ آخَرَ نسخ ایک چیز اور حکم کو دوسرے کی جگہ رکھنا، حلت کی جگہ حرمت یا مفضول کی جگہ افضل جیسے ابتدائی دور میں شراب کی حلت تھی پھر اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ (مائدہ ۹۰) فرما کر اس کی جگہ حرمت دائمی آ گئی، مدینہ منورہ میں چند ماہ تک تحویلِ قبلہ کے حکم سے بیت المقدس کی طرف منہ کر کے نماز کا حکم رہا پھر فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ (البقرہ ۱۴۴) فرما کر افضل کا حکم دائمی ہوا، چنانچہ ایک دوسری آیت میں تو بالکل تصریح ہی ہے وَاِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ (النحل ۱۰۱) مصنفؒ کہتے ہیں بیان تبدیل یہی نسخ ہے۔

حکم: اسکا حکم یہ ہے کہ بندوں کی طرف سے یہ درست نہیں ہاں اللہ تعالیٰ نسخ فرماتے ہیں اور قرآنِ پاک میں ناسخ منسوخ آیات واحکامات موجود ہیں عندالمحققین نسخ متحقق ہے بھلے تعداد مختلف فیہ ہے انقطاعِ وحی اور آنحضرت ﷺ کی رحلت سے نسخ منقطع ہو چکا اب احکامِ شرع میں نسخ ممکن نہیں۔

بیان تبدیل کے ''بیان'' ہونے پر دقیق بحث: اہلِ اصول نے یہاں یہ بحث چھیڑی ہے کہ کیا ''بیان تبدیل'' بیان کی اقسام میں سے ہوسکتا ہے یا نہیں؟ عندالجمہور یہ بیان کی قسموں میں سرے سے ہے ہی نہیں کیونکہ بیان تبدیل جیسے بالفاظِ دیگر نسخ سے تعبیر وموسوم کیا جاتا ہے اسکا تو مطلب ہے حکم سابق کو ختم کرنا بدلنا جیسے تعریف سے واضح ہے، حالانکہ بیان میں تو کسی چیز کو واضح نمایاں اور ظاہر کیا جاتا ہے، ابہام وایہام کو دور کیا جاتا ہے، ختم کرنا تو بیان نہیں کہلاتا، اس لئے یہ بیان کی قسم ہی نہیں چنانچہ ان کے نزدیک یہ فصل ہے ہی نہیں بیان عطف پر بیان کی اقسام اور کتاب اللہ کی ابحاث پوری ہو چکیں۔

علامہ فخر الاسلام بزدویؒ کے نزدیک ''بیان تبدیل'' بیان کی اقسام میں سے ہے، اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک نسخ کسی حکم کے بدلنے اور ختم کرنے کا نام نہیں ہے بلکہ حکمِ سابق کی مدت اباحت کی انتہا کو بیان کرنا ہے، مثلاً مذکورہ بالا سورۃ المائدہ کی آیت شراب کے لئے ناسخ ہے کا مطلب یہ ہے شراب کی اباحت کی مدت علمِ الٰہی دائمی میں یہاں تک تھی، اب اباحت کی مدت ختم ہو چکی دائمی حرمت ہے ان کے نزدیک جب نسخ کی یہ تعبیر وتعریف ہے تو ''بیان تبدیل'' جو نسخ ہے بیان کی قسم ہے فَلَا بُعْدَ فِيْهِ وَلَا نَكَارَةَ ، مصنفؒ نے انہیں کی پیروی میں اسے بیان کی اقسام میں ذکر کیا ہے۔

سوال: وَلَا يَجُوْزُ ذٰلِكَ مِنَ الْعِبَادِ پر یہ اشکال ہے کہ نبی کریم ﷺ کے فرمان سے نسخ ہوتا ہے تو پھر یہ کہنا کیسے درست ہے کہ بندوں کی طرف سے نسخ جائز نہیں؟

جواب: محشیؒ نے اِنَّ النَّسخَ فِیُ کَلَامِهٖ ﷺ یَکُوۡنُ مِنَ اللهِ تَعَالٰی وَمَا یَنۡطِقُ عَنِ الۡهَوٰی اِنۡ هُوَ اِلَّا وَحۡیٌ یُّوۡحٰی (النجم ۳،۴) سے جواب دیا ہے حاصل یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ کے فرمان سے نسخ یہ نسخ عن العباد نہیں بلکہ من رب العباد ہے اس لئے کہ آنحضرت ﷺ وحی کے بغیر لب کھولتے نہیں بولتے نہیں!

علمِ غیبے کسے نمی داند بجز پروردگار	ہر کسے گوید کہ مے دانم ازو باورمدار
مصطفٰی ہرگز نہ گفتے تانہ گفتے جبرئیل	جبرئیلش نہ گفتے تا نہ گفتے کردگار
پروردگار کے سواء کوئی علمِ غیب نہیں جانتا	جو کہے میں غیب جانتا ہوں اس پر اعتماد مت کر

مصطفٰی ﷺ ہرگز نہیں بولتے جب تک جبرئیل علیہ السلام نہ بولیں، جبرئیل بھی اسوقت تک نہیں بولتے جب تک اللہ نہ فرمائیں۔
امید ہے کہ اب جواب سمجھ آچکا ہوگا کہ حکم پر کوئی اشکال نہیں عباد کی طرف سے احکامِ شرع میں نسخ جائز نہیں۔

تفریع: بندوں کی طرف سے نسخ درست نہیں اس پر تفریع کرتے ہوئے بیان کیا ہے کہ کُل کا استثناء کُل سے جائز نہیں کیونکہ یہ بھی اپنے سابقہ بیان کو بالکلیہ بدلنا ہے، بیانِ تبدیل کا حکم ہم سن چکے ہیں کہ درست نہیں مثلاً کسی نے کہا: لِفُلَانٍ عَلَیَّ اَلۡفٌ اِلَّا اَلۡفًا، یہ استثناء جائز نہیں نیز یہ کہ اقرار، طلاق، عتاق، سے رجوع جائز نہیں کیونکہ ان سے رجوع کرنا فسخ ہے۔

سوال: تفریع میں جو بیان ہوا کُل کا استثناء کُل سے جائز نہیں، اس پر اشکال ہے دیکھئے ایک مثال ہے ایک شخص کی تین بیویاں ہیں ''زینب، عمرہ، سعادۃ'' وہ کہتا ہے: نِسَائِیۡ طَوَالِقُ اِلَّا زَیۡنَبَ وَعَمۡرَةَ وَسَعَادَةَ یہ تینوں اور کل کا استثناء ہے اور جائز ہے استثناء کی وجہ سے کسی بیوی پر بھی طلاق واقع نہ ہوگی حالانکہ آپ کہتے ہیں بَطَلَ اِسۡتِثۡنَاءُ الۡکُلِّ عَنِ الۡکُلِّ ؟

جواب: اسکا جواب یہ ہے کہ یہ مثال درست ہے اور ہمارا تفریع کردہ ضابطہ بھی درست ہے، آپ فرق سمجھنے پر توجہ کیجئے! دراصل بات یہ ہے کہ کُل کا استثناء کُل سے باطل ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ مستثنٰی منہ اور مستثنٰی ایک ہوں جو مستثنٰی منہ میں مذکور ہے ''الف'' وہی مستثنٰی میں ہے تو یہ باطل ہے، اگر دونوں کے الفاظ مختلف ہوں تو مضائقہ نہیں اگر نِسَائِیۡ طَوَالِقُ اِلَّا نِسَائِیۡ ہوتا تو باطل ہوتا اس لئے مذکورہ تفریع اور مثال درست ہے، آپ کا سوال باطل ہے کَذَا فِی الۡحَاشِیَةِ السَّادِسَةِ

اختلافی مثال: ۱۔ اقرار کرنے والے نے کہا: لِفُلَانٍ عَلَیَّ اَلۡفُ قَرۡضٍ اَوۡ ثَمَنُ الۡمَبِیۡعِ وَقَالَ: وَهِیَ زُیُوۡفٌ فلاں کا مجھ پر ایک ہزار قرض یا مبیع کا ثمن ہے اور کہا: وہ کھوٹے ہیں، وَهِیَ زُیُوۡفٌ کے متعلق صاحبینؒ کہتے ہیں یہ بیان تغییر ہے، اس لئے متصلاً کہا تو درست ہوگا البتہ منفصلاً کہا تو درست نہیں بیان تغییر کا یہی حکم ہے، دلیل یہ ہے کہ زیوف کہنا بیان تبدیل اور نسخ نہیں بلکہ بیان تغییر ہے کیونکہ درہم دو قسم پر ہیں ا۔ جیاد کھرے جن پر بازار و تجار میں معاملات ہوتے ہیں ۲۔ زیوف جو ناقص ہوں تجار نہ لیتے ہوں جیاد غالب ہوتے ہیں کہ انہیں پر معاملات چلتے اور طے پاتے ہیں، زیوف کے ساتھ معاملات نہیں ہوتے اگرچہ ان کا وجود ہے صفت میں کم ہیں اس طرح گویا جیاد حقیقت ہوئے اور زیوف مجاز، حقیقت کی بجائے مجاز مراد لینا پہلی چیز کو ختم کرنا نہیں بلکہ دوسرا معنیٰ مراد لینا ہے، اس لئے یہ بیان تغییر ہے اور متصلاً درست ہے اَلۡف سے جیاد واجب ہوئے

پھراس نے زیوف کی طرف متغیر کر دیا۔

امام ابو حنیفہؒ کہتے ہیں: یہ بیان تبدیل ہے اس لئے درست نہیں دلیل یہ ہے کہ عقودِ مالیہ اور معاوضات میں اصل یہ ہے کہ اقرار کرنے والے پر صحیح سالم عیب سے پاک مال واجب ہو اَلْف کہنے سے جیاد عیب سے پاک لازم ہوئے، پھر اس نے ھی زیوف کہہ کرانہیں بدل دیا اس لئے یہ بیان تبدیل اور منع ہے موصولاً درست ہے نہ مفصولاً۔

اختلافی مثال:۲۔ مقر نے کہا: لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ مِنْ ثَمَنِ جَارِيَةٍ بَاعَنِيهَا وَلَمْ اَقْبِضْهَا فلاں کا مجھ پر ایک ہزار باندی کے ثمن سے جو اس نے مجھے فروخت کی تھی اور اس پر میں نے قبضہ نہیں کیا، لم اقبضھا صاحبینؒ کے نزدیک بیان تغییر ہے متصلاً درست ہوگا کیونکہ بیع ہزار کے اقرار کے ساتھ قبضے کا انکار پہلے کو فسخ کرنا نہیں بلکہ متغیر کرنا ہے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ بیان تبدیل ہے، دلیل یہ ہے کہ بیع اور ہزار کے لازم ہونے کا اقرار مبیع کے ہلاک ہونے کی صورت میں قبضے کا بھی اقرار ہے، جب دونوں کا اقرار ہوا تو پھر لَمْ اَقْبِضْهَا بیان تبدیل اور فسخ کرنا ہوا، کیونکہ جب مبیع کا نشان نہیں اور قبضے سے پہلے ہلاک ہو چکی تو پھر ہزار کا اقرار کس بناء پر کیا؟ اس سے ثابت ہوا ہزار کا اقرار قبضے کا بھی اقرار ہے اور ظاہر ہے کہ اقرار کے بعد لَمْ اَقْبِضْهَا کہنا بیان تبدیل کرنا ہے ورنہ تو اس پر کچھ لازم بھی نہ ہوتا، اب نتیجہ یہ ہے کہ اس کا لَمْ اَقْبِضْهَا کہنا بیان تبدیل ہونے کی وجہ سے درست نہیں، ہزار واجب ہونگے۔ وَالْجَارِيَةُ لَا اَثَرَ لَهَا کہنے کا مطلب یہ ہے کہ یہ قبضے کا انکار کرتا ہے اگر لونڈی موجود ہوتی تو صاف معلوم ہو جاتا کس کے پاس ہے اسکے مطابق فیصلہ ہوتا کیونکہ باندی نہیں تو اسے اقرار کی وجہ سے ہزار دینا ہونگے، یہ دو وہ مسئلے ہیں جن کا بیان تغییر کے آخر میں مصنفؒ نے وعدہ کیا تھا اور حوالہ دیا تھا۔

بیان تبدیل اور بیان تغییر میں فرق: لفظی معنیٰ دونوں کا قریب قریب ہے اور مفہوم وحکم میں واضح فرق ہے، اس لئے فرق معلوم ہونا ضروری ہے، اگر چہ باوجود بسیار جستجو کے فرق کا صریح ذکر نہیں ملا، دونوں کی تشریح وتفصیل امثلہ سے یہ فرق سمجھ آتا ہے کہ بیان تغییر میں نوعیت واصل بحالہا رہتی ہے جیسے لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ وَدِيعَةً ہم نے بیان تغییر میں پڑھا ہے، الف تو الف ہی رہا بیان تغییر سے قرض کی بجائے امانت ہوا، بیان تبدیل میں اسی پہلی حقیقت کو بدل دیا جاتا ہے جیسے لِفُلَانٍ عَلَيَّ اَلْفٌ اِلَّا اَلْفٌ . هذا مابدالی والله تعالیٰ اعلم وعلمه اتمّ وامره احكم!

وعلیٰ هذا تمّ التوضيح من البحث الأوّل والحمدلله،

تمرینی سوالات: س: بیان تبدیل بیان کی اقسام میں سے ہے یا نہیں؟

س: بصورت تسلیم بیان تبدیل اور بیان تغییر میں کیا فرق ہوگا؟

س: نسخ کا لغوی معنیٰ، اصطلاحی تعریف کیا ہے؟

س: بیانِ تبدیل اور بیان تغییر میں دائر اختلافی صورتیں کونسی ہیں؟

س: اصول فقہ میں بحث اول پڑھنے سے کیا فائدہ ہوا؟ (جواب کم از کم دس سطروں میں)

بحث السنۃ

اَلْبحثُ الثَّانی فِیْ سُنَّۃِ رَسُوْلِ اللّٰہِ صَلّٰی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَ سَلَّم وَھِیَ اَکْثَرُ مِنْ عَدَدِ الرَّمْلِ وَالْحصٰی

دوسری بحث اللہ تعالیٰ کے پیغمبر ﷺ کی سنت وحدیث میں جو کنکریوں کی تعداد اور ریت کے ذرات سے زیادہ ہیں۔

۱۔فَصْل فِیْ اَقْسَامِ الْخَبَرِ پہلی فصل خبر کی اقسام میں ہے۔

خَبَرُ رَسُوْلِ اللّٰہِ صَلّٰی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَ سَلَّمَ بِمَنْزِلَۃِ الْکِتَابِ فِیْ حَقِّ لُزُوْمِ الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ بِہٖ، فَاِنَّ مَنْ اَطَاعَہٗ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰہَ فَمَا مَرَّ ذِکْرُہٗ مِنْ بَحْثِ الْخَاصِ وَالْعَامِ وَالْمُشْتَرَکِ وَالْمُجْمَلِ فِی الْکِتَابِ فَھُوَ کَذٰلِکَ فِیْ حَقِّ السُّنَّۃِ اِلَّا اِنَّ الشُّبْھَۃَ فِیْ بَابِ الْخَبَرِ فِیْ ثُبُوْتِہٖ مِنْ رَسُوْلِ اللّٰہِ صَلّٰی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَ سَلَّمَ وَاتِّصَالَہٗ بِہٖ،وَلِھٰذَا الْمَعْنٰی صَارَ الْخَبَرُ عَلٰی ثَلٰثَۃِ اَقْسَامٍ،قِسْمٌ صَحَّ مِنْ رَسُوْلِ اللّٰہِ صَلّٰی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَ سَلَّمَ وَثَبَتَ مِنْہُ بِلَا شُبْھَۃٍ وَھُوَ الْمُتَوَاتِرُ،وَقِسْمٌ فِیْہِ ضَرْبُ الشُّبْھَۃِ وَھُوَ الْمَشْھُوْرُ،وَقِسْمٌ فِیْہِ اِحْتِمَالٌ وَشُبْھَۃٌ وَھُوَ الْاٰحَادُ،فَالْمُتَوَاتِرُ:مَا نَقَلَہٗ جَمَاعَۃٌ عَنْ جَمَاعَۃٍ لَا یُتَصَوَّرُ تَوَافُقُھُمْ عَلَی الْکِذْبِ لِکَثْرَتِھِمْ وَاتَّصَلَ بِکَ ھٰکَذَا،اَمْثَالُہٗ نَقْلُ الْقُرْاٰنِ، وَاِعْدَادُ الرَّکْعَاتِ،وَمَقَادِیْرُ الزَّکَاۃِ،وَالْمَشْھُوْرُ:مَا کَانَ اَوَّلُہٗ کَالْاٰحَادِ ثُمَّ اشْتَھَرَ فِی الْعَصْرِ الثَّانِیْ وَالثَّالِثِ وَتَلَقَّتْہُ الْاُمَّۃُ بِالْقُبُوْلِ فَصَارَ کَالْمُتَوَاتِرِ حَتّٰی اتَّصَلَ بِکَ،وَذٰلِکَ مِثْلُ حَدِیْثِ الْمَسْحِ عَلَی الْخُفِّ،وَالرَّجْمِ فِیْ بَابِ الزِّنَا،ثُمَّ الْمُتَوَاتِرُ یُوْجِبُ الْعِلْمَ الْقَطْعِیَّ وَیَکُوْنُ رَدُّہٗ کُفْرًا،وَالْمَشْھُوْرُ یُوْجِبُ عِلْمَ الطُّمَانِیْنَۃِ وَیَکُوْنُ رَدُّہٗ بِدْعَۃً .وَلَا خِلَافَ بَیْنَ الْعُلَمَاءِ فِیْ لُزُوْمِ الْعَمَلِ بِھِمَا،وَاِنَّمَا الْکَلَامُ فِی الْاٰحَادِ،فَنَقُوْلُ خَبَرُ الْوَاحِدِ:ھُوَ مَا نَقَلَہٗ وَاحِدٌ عَنْ وَاحِدٍ اَوْ وَاحِدٌ عَنْ جَمَاعَۃٍ اَوْ جَمَاعَۃٌ عَنْ وَاحِدٍ وَلَا عِبْرَۃَ لِلْعَدَدِ اِذَا لَمْ یَبْلُغْ حَدَّ الْمَشْھُوْرِ،وَھُوَ یُوْجِبُ الْعَمَلَ بِہٖ فِی الْاَحْکَامِ الشَّرْعِیَّۃِ،بِشَرْطِ اِسْلَامِ الرَّاوِیْ وَعَدَالَتِہٖ وَضَبْطِہٖ وَعَقْلِہٖ وَاتَّصَلَ بِکَ ذٰلِکَ مِنْ رَسُوْلِ اللّٰہِ صَلّٰی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَ سَلَّمَ بِھٰذَا الشَّرْطِ.

"اللہ تعالیٰ کے پیغمبر ﷺ کی حدیث اعتقاد واعتماد اور عمل کے لازم ہونے میں کتاب اللہ کے مرتبہ میں ہے اس لئے کہ جس نے ان کی پیروی کی، تحقیق اس نے اللہ تعالیٰ کی اطاعت کی، کتاب اللہ کی بحث میں خاص وعام مشترک و مجمل کی جو مباحث گذر چکی ہیں وہ پوری بحثیں اسی طرح حدیثِ پاک میں ہیں مگر حدیث کے باب میں

آنحضرت ﷺ سے ثبوت واتصال میں شبہ ہے (نفسِ حدیث کے مفید یقین اور موجب عمل ہونے میں کوئی شبہ نہیں) اسی اتصال وثبوت میں شبہ کے معنیٰ کی وجہ سے حدیث تین قسم پر ہے، پہلی قسم وہ ہے جو بطریقِ صحت آنحضرت ﷺ سے مروی ہے اوران سے بلاشبہ ثابت ہے یہ متواتر ہے، دوسری قسم وہ ہے جس میں ایک گونہ شبہ ہے یہ مشہور ہے، تیسری قسم وہ ہے جس میں احتمال وشبہ ہے یہ خبر واحد ہے، سومتواتر وہ ہے جسے ایک کثیر جماعت نے دوسری جماعت سے نقل وروایت کیا ہو کثرت کی وجہ سے ان کا جھوٹ پر متفق ہونا متصور وممکن نہ ہواور تجھ تک اسی طرح متصلاً ہو، متواتر کی مثال قرآن پاک کا منقول ہونا، پنجگانہ فرض نمازوں کی رکعات کی تعداد، نصاب زکوٰۃ، مشہوروہ ہے جسکی روایت کے شروع میں تو احاد کی تعداد ہو پھر دوسرے تیسرے یعنی تابعین تبع تابعین کے دور میں کل مشہور ہوئی ہواور امت نے اسے قبول کیا ہو تو متواتر کی طرح ہوئی حتیٰ کہ تجھ تک متصل ہو، یہ جیسے موزوں پر مسح والی حدیث، زنا میں رجم والی حدیث، پھر متواتر تو قطعی علم واعتقاد کو ثابت کرتی ہے (جیسے آنکھوں دیکھا) اوراسکی تردید وانکار کفر ہے، خبر مشہور اطمینان کا موجب ہے اسکی تردید بدعت اوراچھوتی حرکت ہے، ان دونوں پر عمل کے لازم ہونے پر علماء کا کوئی اختلاف نہیں، اختلاف وکلام خبر واحد میں ہے جسے ایک نے ایک سے یاایک نے جماعت سے یا جماعت کثیرہ نے ایک سے نقل کیا ہو جب تک مشہور کی حد تک نہ پہنچے تو تعداد کا اعتبار نہیں وہ احکامِ شرعیہ میں عمل کو واجب کرتی ہے بشرطیکہ راوی مسلمان، عادل، ضابط، عاقل ہواور تجھ تک متصل ہو حضور ﷺ سے اسی شرط کے ساتھ''

توضیح: ادلہ اربعہ میں سے دوسری حجت شرعیہ سنت رسول اللہ ﷺ کا بیان شروع ہو رہا ہے، سنت وحدیث عموماً مترادف استعمال کیے جاتے ہیں اگر چہ لفظی معنیٰ کے اعتبار سے فرق ہے، سنت کا معنیٰ طریقہ، عادت، اکثر اسکا استعمال عمل پر ہوتا ہے، حدیث کا معنیٰ بات اسکا اکثر استعمال قول پر ہوتا ہے اگر چہ عموماً قولی فعلی تقریر سب پر سنت وحدیث کا اطلاق ہوتا ہے اورمخبر صادق ﷺ کے قول وعمل کی بناء پر حدیث کے لئے خبر کا لفظ بھی ہم پڑھتے آئے ہیں حدیث کی تعریف آغاز کتاب میں ادلہ اربعہ کے تحت گذر چکی ہے عند الفقہاء سنت اس عبادت کو کہتے ہیں جس پر عمل کرنے سے ثواب حاصل ہواور ترک پر گرفت ومؤاخذہ اور عقاب نہ ہو ''وَهِيَ اَكْثَرُ مِنْ عَدَدِ الرَّمْلِ وَالْحُصٰى'' احادیث کی کثرت کی طرف اشارہ ہے چنانچہ امام بخاریؒ، علی بن مدینیؒ، یحییٰ بن معینؒ، کو تین لاکھ حدیثیں حفظ تھیں، امام ابو یوسفؒ کو تین لاکھ موضوع احادیث یاد تھیں صحاح کا خود اندازہ کر لیجئے کتنی کثرت سے یاد ہونگی، امام احمد بن حنبلؒ، اورامام ابوزرعہ کو سات لاکھ احادیث یاد تھیں (انعامات المنعم ۱/۴۷) مولانا عبدالکریم کلاچوی مدظلہ کی تصنیف ''المصنفات فی الحدیث'' میں کتابوں کی فہرست مع تفصیل رقم ہے، ملاعلی المتقی ہندی کی تصنیف کنز العمال ۱۸ جلدوں میں چھیالیس ہزار چھ سو چھبیس (۴۶۶۲۶) احادیث ترتیب وار نمبرات سے موجود ہیں، اس عبارت میں حدیث پاک کا حکم، تین اقسام ان کی تعریف اوراحکام کا ذکر ہے۔

حدیث پاک کا حکم: اعتماد و اعتقاد اور عمل و اطاعت میں حدیثِ رسول بمنزلِ کتاب اللہ کے ہے، جس طرح کتاب اللہ پر یقین و عمل اور عقیدت و اطاعت ضروری ہے اسی طرح حدیث پاک پر بھی ضروری ہے، اس لئے کہ قرآن پاک میں حضور ﷺ کی اطاعت کو اطاعتِ الٰہی فرمایا ہے اور حضور ﷺ کی مخالفت و معصیت کو معصیت الٰہی فرمایا گیا ہے، ارشاد ہے: مَنْ يُطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ (النساء ۸۰) جس نے رسول کی اطاعت کی تحقیق اس نے اللہ کی اطاعت کی، حدیث کی پیروی صرف حدیث سے نہیں قرآن و حدیث سے ثابت ہے، یہ کیسے ممکن ہوسکتا ہے کہ منکرِ حدیث ہوکر قرآن اور رسول ﷺ کی اطاعت ہوسکے انکارِ حدیث ضلالت و ذلالت ہے اور قرآن و حدیث کی اطاعت ہدایت و موجب مغفرت و شفاعت ہے، اسی طرح کتاب اللہ کی بحث میں جتنی اقسام مباحث اور تفصیلات خاص و عام، مشترک و مؤول، حقیقت مجاز، متقابلات (متعلقات) امر و نہی حروف معانی اور بیان گذرے ہیں، بعینہ یہ سب حدیث و سنت کی بحث میں ہیں باقی مستقلاً و ثانیاً بیان نہیں کیا ضرورت نہ ہونے کی وجہ سے، کتاب اللہ کے خاص کا جو حکم ہے وہی حکم حدیثِ پاک کے خاص کا ہے۔ وعلیٰ هذا القیاس!

فرق: قرآن و حدیث اعتقاد و عمل اور مباحث و تفصیلات میں بمنزلِ شئی واحد کے ہیں ہاں اتصال و ثبوت میں شبہ ہوسکتا ہے کہ یہ حدیث و سنت آنحضرت ﷺ سے متصل ثابت ہے یا نہیں؟ باقی معتمد علیہ اور معمول بہ ہونے میں کوئی تردد نہیں اس لئے حدیث کی تین قسمیں ہیں۔ حدیث کی تین اقسام محدثین کے نزدیک چھ اعتبار سے حدیث کی تقسیم اور اقسام ہیں مصنفؒ نے تین قسموں کی تعریف اور حکم بیان کیا ہے ۱۔ متواتر ۲۔ مشہور ۳۔ خبرِ واحد/ احاد۔

خبر متواتر: ''وہ ہے جسکو ایک کثیر جماعت سے دوسری کثیر جماعت نے روایت کیا ہو اور اسکی روایت میں ہر دور میں اتنی کثرت رہی ہو جن کا جھوٹ پر متفق ہونا ناممکن ہو، عند الجمہور متواتر کی تعریف میں یہی دو شرائط ہیں راویوں کی کثرت وعدالت یہ دو شرائط نہ ہوں تو خبر متواتر نہ ہوگی وقیل آخر! مصنفؒ نے حدیث متواتر کی تین مثالیں ذکر کی ہیں: ۱۔ قرآن کریم کا منقول ہونا، ۲۔ فرض نمازوں کی تعداد رکعات کا منقول ہونا، ۳۔ نصابِ زکوٰۃ کا منقول ہونا، یہ تینوں امور کثیر جماعت سے نقل و روایت ہوتی چلی آئی ہیں جن کا جھوٹ پر متفق ہونا محال ہے۔

خبر مشہور: ''وہ حدیث ہے جو پہلے دور میں یعنی عہدِ صحابہ میں تواتر و شہرت کو نہ پہنچے اور دوسرے تیسرے یعنی تابعین و تبع تابعین کے دور میں حد شہرت کو پہنچ گئی امت نے اسے قبول کیا اور اس کے راوی کثیر ہوگئے اتنا کہ متواتر جیسی ہوگئی اور پڑھنے والے تک متصل ہے'' جیسے چمڑے کے موزوں پر مسح کرنا، محصن زانی و زانیہ کے لئے حدِ رجم، یہ اخبار مشہورہ ہیں۔

متواتر کا حکم: حدیث متواتر علم قطعی، حتمی اور یقینی کا فائدہ دیتی ہے، اسکا انکار کفر ہے، اس لئے کہ مذکورہ تعریف و تفصیل کی بناء پر اس میں کذب و انقطاع کا احتمال محال ہے کامل قابل استدلال ہے۔

خبر مشہور کا حکم: حدیث مشہور سے طمانیت اور قلبی تسلی ہوتی ہے، اسکی تردید و انکار بدعت اور اچھنبا پن ہے یا یوں کہیں کہ اچھوتی حرکت ہے، مذکورہ دونوں قسموں کا اتفاقی حکم یہ ہے کہ دونوں پر عمل لازم اور ضروری ہوتا ہے بالاتفاق ان پر عمل واجب

ہے وَلَا خِلَافَ لِاَحَدٍ فِیْہِ۔

خبر واحد: ''خبر واحد وہ ہے جسے ایک راوی نے ایک سے یا ایک نے جماعت سے، یا جماعت نے ایک سے روایت ونقل کیا ہو'' پھر بھلے عدد بڑھ جائے لیکن مشہور کی حد کو نہ پہنچے تو بھی خبرِ واحد ہی ہے، اصل بنیاد یہ ہے کہ سند میں کہیں نہ کہیں ایک راوی ہو اس لئے تو خبرِ واحد کہتے ہیں گویا نام سے تعریف سمجھ سکتے ہیں، سیدہ بریرہ رضی اللہ عنہا نے ہانڈی میں پکنے والے گوشت کے متعلق فرمایا: '' ھٰذِہٖ صَدَقَۃٌ '' یہ صدقہ ہے آپ ﷺ نے تنہا ان کی خبر کو قبول فرمالیا اور فرمایا: لَکِ صَدَقَۃٌ وَلَنَا ھَدِیَّۃٌ تیرے لئے صدقہ اور تیری ملک کے بعد ہمارے لئے ہدیہ ہے، حضرت سلمان فارسیؓ نے پہلے دن طباق میں کھجوریں پیش کیں اور کہا: '' ھٰذِہٖ صَدَقَۃٌ '' آپ ﷺ نے ان میں سے کچھ تناول نہ فرمایا اور دوسرے دن پیش کیں اور کہا: '' ھٰذِہٖ ھَدِیَّۃٌ '' (قرطبی ۵/۳۶۳) تو حضور ﷺ نے تناول فرمالیا، اسی طرح حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے آنحضرت ﷺ کی رحلت کے بعد انصار ومہاجرین کے مشورہ کے دوران فرمایا سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰہِ ﷺ یَقُوْلُ اَلْاَئِمَّۃُ مِنْ قُرَیْشٍ یہ خبر واحد کی مثالیں ہیں۔

حکم: اسکے حکم میں اختلاف ہے اکثر علماء اور تمام فقہاء کا قول ہے کہ خبرِ واحد پر عمل واجب ہے، ہاں اعتقادی قطعیت وطمانیت اس سے ثابت نہیں ہوتی، بعض نے دوسرا قول اختیار کیا ہے لیکن پہلا قول مدلل اور راجح ہے اور مثال میں مذکورہ تینوں احادیث اسکے واجب العمل ہونے کی بین دلیل ہیں، ہاں اسکے راوی میں اسلام، عدالت، ضبط اور عقل واتصال ضروری ہے خبر واحد کی دیگر شرائط اگلے صفحے پر ہیں۔

ثُمَّ الرَّاوِیْ فِی الْاَصْلِ قِسْمَانِ، مَعْرُوْفٌ بِالْعِلْمِ وَالْاِجْتِھَادِ کَالْخُلَفَاءِ الْاَرْبَعَۃِ وَعَبْدِ اللّٰہِ بْنِ مَسْعُوْدٍ وَعَبْدِ اللّٰہِ بْنِ عَبَّاسٍ وَعَبْدِ اللّٰہِ بْنِ عُمَرَ وَزَیْدِ بْنِ ثَابِتٍ وَمُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ وَاَمْثَالِھِمْ رَضِیَ اللّٰہُ عَنْھُمْ، فَاِذَا صَحَّتْ عِنْدَکَ رِوَایَتُھُمْ عَنْ رَسُوْلِ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ یَکُوْنُ الْعَمَلُ بِرِوَایَتِھِمْ اَوْلٰی مِنَ الْعَمَلِ بِالْقِیَاسِ، وَلِھٰذَا رَوٰی مُحَمَّدٌ حَدِیْثَ الْاَعْرَابِیِّ الَّذِیْ کَانَ فِیْ عَیْنِہٖ سُوْءٌ فِیْ مَسْأَلَۃِ الْقَھْقَھَۃِ وَتَرَکَ الْقِیَاسَ. وَرَوٰی حَدِیْثَ تَاخِیْرِ النِّسَاءِ فِیْ مَسْأَلَۃِ الْمُحَاذَاۃِ وَتَرَکَ الْقِیَاسَ، وَرُوِیَ عَنْ عَائِشَۃَ حَدِیْثُ الْقَیْءِ وَتَرَکَ الْقِیَاسَ بِہٖ، وَرُوِیَ عَنِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ حَدِیْثُ السَّھْوِ بَعْدَ السَّلَامِ وَتَرَکَ الْقِیَاسَ، وَالْقِسْمُ الثَّانِیْ مِنَ الرُّوَاۃِ ھُمُ الْمَعْرُوْفُوْنَ بِالْحِفْظِ وَالْعَدَالَۃِ دُوْنَ الْاِجْتِھَادِ وَالْفَتْوٰی کَاَبِیْ ھُرَیْرَۃَ وَاَنَسِ بْنِ مَالِکٍ رضی اللہ عنہما، فَاِذَا صَحَّتْ رِوَایَۃُ مِثْلِھِمَا عِنْدَکَ، فَاِنْ وَافَقَ الْخَبَرُ الْقِیَاسَ فَلَا خَفَاءَ فِیْ لُزُوْمِ الْعَمَلِ بِہٖ، وَاِنْ خَالَفَہٗ کَانَ الْعَمَلُ بِالْقِیَاسِ اَوْلٰی، مِثَالُہٗ مَا رَوٰی اَبُوْ ھُرَیْرَۃَ '' اَلْوُضُوْءُ مِمَّا مَسَّتْہُ النَّارُ '' فَقَالَ لَہُ ابْنُ عَبَّاسٍ: أَرَأَیْتَ لَوْ تَوَضَّأْتَ بِمَاءٍ سَخِیْنٍ اَکُنْتَ تَتَوَضَّأُ مِنْہُ؟ فَسَکَتَ، وَاِنَّمَا رَدَّہٗ بِالْقِیَاسِ اِذْ لَوْ کَانَ عِنْدَہٗ خَبَرٌ لَرَوَاہُ، وَعَلٰی ھٰذَا تَرَکَ اَصْحَابُنَا رِوَایَۃَ اَبِیْ ھُرَیْرَۃَ فِیْ

مَسْأَلَةِ الْمُصَرَّاةِ بِالْقِيَاسِ.

''پھر راوی دو قسم پر ہیں ا۔ جو علم و اعتقاد میں مشہور و مسلّم ہوں جیسے خلفائے راشدین، ابن مسعود، ابن عباس، ابن عمر زید بن ثابت، معاذ بن جبل اور ان جیسے دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم، سو جب حضور ﷺ سے ان کی روایت تجھے صحیح سند سے حدیث پہنچے تو ان کی روایت پر عمل اولیٰ ہے قیاس پر عمل سے، اسی وجہ سے تو امام محمدؒ نے اس دیہاتی کی حدیث نقل کی ہے جس کی آنکھ میں تکلیف تھی قہقہہ کے مسئلہ میں اور اسکی وجہ سے قیاس چھوڑ دیا اور محاذات کے مسئلے میں عورتوں کو پیچھے کرنے کی حدیث نقل کی اور اسکی وجہ سے قیاس ترک کیا اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے قئی والی حدیث نقل کی اور قیاس ترک کردیا، راویوں کی دوسری قسم وہ ہے جو حفظ وعدالت میں مشہور و معروف ہیں سواء اجتہاد و فتویٰ کے، جیسے حضرت ابو ہریرہؓ انس بن مالکؓ سو جب ان جیسے حضرات سے تجھے صحیح سند سے روایت پہنچے پھر اگر حدیث (قیاس) عقل کے موافق ہو تو دونوں پر عمل کے لازم ہونے میں کوئی پوشیدگی نہیں، اگر اسکے خلاف ہو تو قیاس پر عمل اولیٰ ہے، اسکی مثال وہ حدیث ہے جو حضرت ابو ہریرہؓ نے فرمایا: ''آگ پر پکی ہوئی چیز سے وضو کے بارے میں'' روایت کی تو ابن عباسؓ نے فرمایا: ''آپ کی کیا رائے ہے کہ گرم پانی سے وضو کرلیا کیا آپ اس سے وضو کریں گے؟ تو وہ خاموش رہے، یقیناً قیاس پر عمل سے جواب دیا اگر ان کے پاس روایت ہوتی البتہ اسے جواب میں روایت کرتے، اسی اصول پر ہمارے حضرات حنفیہؒ نے مصرات کے مسئلہ میں قیاس کی وجہ سے حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کو ترک کردیا''

توضیح: اس عبارت میں مصنف نے راوی کی دو قسمیں ان کا حکم اور تفریعات و تمثیلات کو ذکر کیا ہے۔

پہلی قسم: آنحضرت ﷺ سے روایت و نقل کرنے والے صحابہ دو قسم پر ہیں ا۔ علم و اجتہاد اور معرفت میں مشہور و معروف ہیں جیسے خلفاء اربعہ و دیگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم، امثالہم ابی بن کعب، عبدالرحمٰن بن عوف، عائشہ صدیقہ، ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہم ہیں۔

حکم: علم و اجتہاد میں معروف صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی صحیح السند والمتن حدیث کا حکم یہ ہے کہ قیاس کے مقابلہ میں اسے ترجیح ہوگی اور اس پر عمل اولیٰ ہے، چنانچہ احنافؒ نے اسی اصول پر درج ذیل چاروں مسائل میں حدیث پر عمل کیا ہے اور قیاس و عقل کو ترک کیا ہے۔

حدیث اعرابی: اَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يُصَلِّيْ وَاَصْحَابُهُ خَلْفَهُ فَجَاءَ اَعْرَابِيٌّ فَوَقَعَ فِيْ بِيْرٍ فَضَحِكَ بَعْضُ اَصْحَابِهِ فَلَمَّا فَرَغَ عَنِ الصَّلٰوةِ قَالَ مَنْ ضَحِكَ مِنْكُمْ قَهْقَهَةً فَلْيُعِدِ الْوُضُوْءَ وَالصَّلٰوةَ جَمِيْعًا (نصب الرایہ ۱/ ۴۸) حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ اور معبد جہنیؒ سے مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نماز پڑھا رہے تھے صحابہ پیچھے تھے ایک دیہاتی آیا جسے آنکھ میں تکلیف تھی وہ کنویں میں گر پڑا تو بعض صحابہ ہنس پڑے جب حضور ﷺ نماز سے فارغ ہوئے تو فرمایا: تم میں سے جو ہنسا قہقہہ لگا کر اسے چاہیے وضو نماز دونوں کا اعادہ کرے، اس سے معلوم ہوا کہ ''قہقہہ'' ناقض وضو ہے جب کہ قیاس و عقل

یہ ہے کہ اس سے وضو نہ ٹوٹنا چاہیے اس لئے کہ وضو خروجِ نجاست سے ٹوٹتا ہے اور قہقہہ میں کوئی خروج نجاست تو ہے نہیں؟ اس لئے قیاس کا تقاضا ہے وضو نہ ٹوٹنا چاہئے اور حدیث اعرابی کا مقتضیٰ یہ ہے کہ وضو ٹوٹ گیا تو نماز ختم اس لئے تو دونوں کے اعادہ کا حکم ہے، قیاس کی بجائے حدیث پر عمل ہوا۔

حدیث ابن مسعودؓ: اَخِّرُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ اَخَّرَهُنَّ اللّٰهُ تَعَالٰى (نصب الرایہ ۲/۳۶) ان عورتوں کو پیچھے کرو جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے تخلیق میں مؤخر کیا، کتاب الصلوٰۃ کا مشہور مسئلہ ہے "مسئلہ محاذات" اگر عورت ایک نماز، ایک صف، ایک نیت کے ساتھ بلا حائل مرد کے برابر ہو تو مرد کی نماز باطل ہے اگر چہ عورت کی نماز صحیح ہو جاتی ہے، دیگر شرائط وتفصیل بھی ہیں، الغرض محاذات نساء سے مرد کی نماز نہیں ہوتی یہ مسئلہ مذکورہ بالا حدیث ابن مسعودؓ پر عمل کی وجہ سے ہے، ورنہ قیاس کے خلاف ہے، اس لئے کہ عورت کا برابر ہونا آنا اور رہنا نواقضِ وضو میں سے ہے نہ عقلا مفسدات صلوٰۃ میں سے اس پر مُستزاد یہ کہ وہ خود نماز میں ہے اسکی نماز ہو جاتی ہے مرد کی نہیں ہوتی اسکا مطلب تو یہ ہوا کہ ایک کی نماز نے دوسرے کی نماز کو باطل کر دیا کیونکہ نماز کی نیت کے بغیر عورت محاذات میں آ جائے تو نماز درست ہوتی ہے چنانچہ آنحضرت ﷺ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے فراش اطہر پر نماز پڑھتے تھے (......) لیکن خلاف قیاس حدیث پر عمل کیا اور عورتوں کو پیچھے کرنے کا حکم ہے۔

حدیث عائشہؓ: قَالَ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ مَنْ قَاءَ اَوْ رَعُفَ فِيْ صَلٰوتِهٖ فَلْيَنْصَرِفْ وَلْيَتَوَضَّأْ وَلْيَبْنِ عَلٰى صَلٰوتِهٖ مَالَمْ يَتَكَلَّمْ (ابن ماجہ/۸۵) آنحضرت ﷺ نے فرمایا جسے قئی یا نکسیر آئے نماز میں تو وہ پھرے وضو کرے اور اپنی نماز پر بناء کرے جب تک بات چیت نہ کی ہو، اسکا مقتضیٰ یہ ہے کہ قئی ناقضِ وضو ہے وَالْقِيَاسُ يَقْتَضِيْ اَنْ لَّا يَفْسُدَ الْوُضُوْءُ بِالرُّعَافِ وَالْقَيْءِ لِاَنَّ الْخَارِجَ لَيْسَ بِنَجَسٍ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ نکسیر وقئی سے وضو نہ ٹوٹے کیونکہ اسمیں خروج نجاست نہیں اس لئے کہ قئی میں جو کچھ خارج ہوتا ہے معدہ کے بالائی حصہ سے نکلتا ہے جو نجاست کا محل نہیں، تو قئی خروجِ نجاست نہ ہوا تو ناقضِ وضو بھی نہ ہوا، اگر یہ کہیں کہ قئی نجاست نہیں لیکن اس پر رطوباتِ نجسیہ یعنی ناپاک تری ہوتی ہے تو پھر قلیل وکثیر کا فرق نہ ہونا چاہیے حالانکہ قلیل وکثیر کے حکم کا فرق بھی قئی کے نجس نہ ہونے کی دلیل ہے، بہر حال قیاس کا تقاضہ ہے قئی ناقضِ وضو نہیں اسے ترک کر کے حدیث کے مقتضیٰ پر عمل کرتے ہوئے کہا قئی منہ بھر کر ہو تو ناقضِ وضو ہے۔

حدیث ابن مسعودؓ: لِكُلِّ سَهْوٍ سَجْدَتَانِ بَعْدَ السَّلَامِ (ابوداؤد/۱۵۶) (ہر بھول کے لئے سلام کے بعد دو سجدے ہیں، حاصل یہ ہے کہ ترکِ واجب یا تاخیر فرض بھول کر ہو جائے تو سجدہ سہو کرنے سے اسکا مداوا ہو جاتا ہے اور نماز درست ہو جاتی ہے، حدیث پاک کا مقتضیٰ یہ ہے کہ سجدہ سہو سلام کے بعد ہو قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ سجدہ سہو سلام سے پہلے ہو، اس لئے کہ یہ سجدہ نماز میں ہونے والی غلطی کی تلافی ہے اور جب غلطی نماز میں ہوئی ہے تو اسکا تدارک وتلافی بھی نماز کے اندر ہو جبکہ سلام تو نماز سے نکلنے کے لئے ہے، نماز ختم کرنے کیلئے ہے غلطی نماز میں ہوئی اور اسکی تلافی سلام یعنی نماز کے بعد ہو یہ خلافِ قیاس ہے لیکن قیاس کو ترک کر کے حدیث پاک پر عمل کیا کیونکہ مذکورہ چاروں احادیث علم واجتہاد میں مشہور حضراتؓ سے مروی ہیں۔

دوسری قسم: حدیث روایت ونقل کرنے والوں کی دوسری قسم وہ حضرات صحابہ ہیںؓ جو حفظ وعدالت میں تو مشہور ہیں سوائے اجتہاد وفتوٰی کے جیسے حضرت ابو ہریرۃؓ، انس بن مالکؓ، عقبہ بن عامرؓ، یہ حضرات صاحبِ روایت بلکہ کثیر الروایات ہیں لیکن اجتہاد وفتوٰی میں مشہور نہیں۔

حکم: ان کی صحیح السند متصل روایت کا حکم یہ ہے کہ حدیث وقیاس موافق ہوں تو پھر کوئی خفا نہیں عمل لازم ہے، ہاں اگر قیاس کے خلاف ہو تو قیاس پر عمل اولیٰ ہوگا جیسا کہ ابن عباسؓ نے حدیث کے مقابلہ میں قیاس پیش کیا تھا۔

حضرت ابو ہریرۃ وابن عباس رضی اللہ عنہم کا مکالمہ: حضرت ابو ہریرۃؓ سے ابن عباسؓ کا مکالمہ ہوا کہ آگ پر پکی ہوئی چیز استعمال کرنے سے وضو کرنا پڑتا ہے یا نہیں؟ حضرت ابو ہریرۃؓ نے حدیث پیش کی اَلْوُضُوْءُ مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ (ترمذی ۱/۲۴) جسے آگ چھوئے اس سے وضو ہے، ابن عباسؓ نے قیاس پیش کرتے ہوئے فرمایا: اَرَأَیْتَ لَوْ تَوَضَّأْتَ بِمَاءٍ سَخِیْنٍ ؟ اَکُنْتَ تَتَوَضَّأُ مِنْهُ فَسَکَتَ، آپ اگر گرم پانی سے وضو کریں تو کیا رائے ہے کیا اس سے دوبارہ وضو کریں گے؟ تو حضرت ابو ہریرۃؓ خاموش رہے یہ قیاسی دلیل پیش کرنا دلیل ہے کہ ابن عباس کے پاس روایت نہ تھی ورنہ اس سے استدلال کرتے اور اسے روایت کرتے، اس میں قیاس کو ترجیح دینے کی دو وجوہات ہیں ۱۔ شبهة الاتصال یہ شبہ ہے کہ روایت متصل ہے یا نہیں ۲۔ شبهة الغلط فی النقل صحابہ کرامؓ میں روایت بالمعنیٰ کا عام دستور تھا غیر فقیہ صحابی کی روایت میں یہ شبہ رہتا ہے کہ اپنے الفاظ میں بیان کرتے وقت شاید مقصود نبوی ﷺ ملحوظ نہ رہ سکا ہو اس لئے قیاس پر عمل کیا (حاشیہ ۶)

تفریع: اسی اصول پر کہ غیر فقیہ کی مخالفِ قیاس روایت کو ترک کیا جائیگا اور قیاس پر عمل کیا جائیگا۔

حدیث مصرات ہے، یہ تصریہ مثل تصلیہ باب تفعیل سے ہے، تصریہ کا معنیٰ ہے جانور کا دودھ دوہنے سے روکنا یعنی نہ دوہنا، مصرات وہ اونٹنی یا بکری اور دودھ والا جانور ہے جسکا دودھ روکا گیا، مویشی بیچنے والے دودھ والے جانور کو بیچتے وقت دو دن روک لیتے ہیں تا کہ خریدار تھنوں کو دودھ سے بھرا ہوا دیکھ کر زیادہ قیمت دے یہ مصرات ہے، آنحضرت ﷺ نے دھوکہ دہی کی وجہ سے اس سے منع فرمایا ہے قَالَ: لَا تَصُرُّوا الْاِبِلَ وَالْغَنَمَ : فَمَنِ ابْتَاعَهَا بَعْدَ ذٰلِکَ فَهُوَ ....النَّظَرَیْنِ بَعْدَ اَنْ یَّحْلِبَهَا ،اِنْ رَضِیَهَا اَمْسَکَهَا وَاِنْ سَخِطَهَا رَدَّهَا وَصَاعًا مِّنْ تَمْرٍ اَیْ مَکَانَ اللَّبَنِ (بخاری ۱/۲۸۸) حضرت ابو ہریرۃؓ سے مروی ہے آنحضرت ﷺ نے فرمایا اونٹنی بکری کا دودھ مت روکو سو جس نے خریدا اسے دو چیزوں میں اختیار ہے دودھ دوہنے کے بعد اگر اس پر راضی ہے تو اسکو روک لے اور اگر اس سودے سے دل برداشتہ ہے تو مبیع واپس کر دے اور جو دودھ دوہا اس کے بدلے ایک صاع کھجور دے، امام شافعیؒ نے ظاہر حدیث پر عمل کرتے ہوئے کہا: مشتری کو بیع فسخ کرنے کا اختیار ہوگا اور جتنا دودھ نکلا اس کے عوض ایک صاع کھجور دینا ہوں گی، یہی حدیث کا مفہوم ومقصود ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کہتے ہیں: بیع فسخ کرنے کا اختیار نہیں اور ایک صاع کھجور بھی نہ دے گا بلکہ اپنے نقصان کا رجوع کرے گا، اسکی تفصیل یہ ہے کہ جانور آٹھ ہزار کا خریدا اور اس نے پہلے دن آٹھ کلو دودھ دیا پھر دودھ گھٹ گیا کیونکہ پہلے دن تو روکا ہوا تھا

اب پانچ کلو دودھ ہے تو یوں سمجھ لیں کہ یہ جانور آٹھ کلو دودھ کی وجہ سے آٹھ ہزار کا نہیں بلکہ پانچ کلو دودھ کی وجہ سے پانچ ہزار کا ہے، اسکا نتیجہ یہ ہوا کہ مشتری کو دودھ روکنے کی وجہ سے تین ہزار کا نقصان ہوا تو وہ بائع سے تین ہزار واپس لے لے یہ رجوع بالنقصان ہوا، حدیث کیونکہ خلاف قیاس ہے تو اسے ترک کیا جائے گا، خلاف قیاس ہونے کی دلیل یہ ہے کہ شریعت میں ضمان تاوان کی دو قسمیں ہیں ا۔ضمان بالمثل الصوری ۲۔ضمان بالمثل المعنوی یعنی مثل صوری دیں جیسے گندم کے عوض گندم! مثل معنوی جیسے بکری کے عوض قیمت! حدیث میں مذکورہ دودھ کے عوض ایک صاع کھجور مثل صوری ہے نہ مثل معنوی اس لئے اسے ترک کیا جائیگا، اتنی تفصیل سے نفسِ مسئلہ اور منشاء تفریع واضح ہو چکا باقی ''حدیث مصرات'' پر مطولات میں مطول مباحث ہیں۔

وَبِاعْتِبَارِ اخْتِلَافِ اَحْوَالِ الرُّوَاةِ قُلْنَا: شَرْطُ الْعَمَلِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ اَنْ لَّا يَكُوْنَ مُخَالِفًا لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمَشْهُوْرَةِ وَاَنْ لَّا يَكُوْنَ مُخَالِفًا لِلظَّاهِرِ، قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: تَكْثُرُ لَكُمُ الْاَحَادِيْثُ بَعْدِيْ فَاِذَا رُوِيَ لَكُمْ عَنِّيْ حَدِيْثٌ فَاعْرِضُوْهُ عَلٰى كِتَابِ اللّٰهِ فَمَا وَافَقَ فَاقْبَلُوْهُ وَمَا خَالَفَ فَرُدُّوْهُ. وَتَحْقِيْقُ ذٰلِكَ فِيْمَا رُوِيَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ اَبِيْ طَالِبٍ اَنَّهٗ قَالَ: الرُّوَاةُ عَلٰى ثَلَاثَةِ اَقْسَامٍ، مُؤْمِنٌ مُخْلِصٌ صَحِبَ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ وَعَرَفَ مَعْنٰى كَلَامِهٖ، وَاَعْرَابِيٌّ جَاءَ مِنْ قَبِيْلَةٍ فَسَمِعَ بَعْضَ مَا سَمِعَ وَلَمْ يَعْرِفْ حَقِيْقَةَ كَلَامِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ فَرَجَعَ اِلٰى قَبِيْلَتِهٖ فَرَوٰى بِغَيْرِ لَفْظِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ فَتَغَيَّرَ الْمَعْنٰى وَهُوَ يَظُنُّ اَنَّ الْمَعْنٰى لَا يَتَفَاوَتُ، وَمُنَافِقٌ لَمْ يُعْرَفْ نِفَاقُهٗ فَرَوٰى مَالَمْ يَسْمَعْ وَافْتَرٰى فَسَمِعَ مِنْهُ اُنَاسٌ فَظَنُّوْهُ مُؤْمِنًا مُخْلِصًا فَرَوَوْا ذٰلِكَ وَاشْتَهَرَ بَيْنَ النَّاسِ، فَلِهٰذَا الْمَعْنٰى وَجَبَ عَرْضُ الْخَبَرِ عَلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمَشْهُوْرَةِ، وَنَظِيْرُ الْعَرْضِ عَلَى الْكِتَابِ فِيْ حَدِيْثِ مَسِّ الذَّكَرِ فِيْمَا يُرْوٰى عَنْهُ مَنْ مَسَّ ذَكَرَهٗ فَلْيَتَوَضَّأْ. فَعَرَضْنَاهُ عَلَى الْكِتَابِ فَخَرَجَ مُخَالِفًا لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى: فِيْهِ رِجَالٌ يُّحِبُّوْنَ اَنْ يَّتَطَهَّرُوْا فَاِنَّهُمْ كَانُوْا يَسْتَنْجُوْنَ بِالْاَحْجَارِ ثُمَّ يَغْسِلُوْنَ بِالْمَاءِ، وَلَوْ كَانَ مَسُّ الذَّكَرِ حَدَثًا لَكَانَ هٰذَا تَنْجِيْسًا لَا تَطْهِيْرًا عَلَى الْاِطْلَاقِ، وَكَذٰلِكَ قَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ: اَيُّمَا امْرَاَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ اِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ بَاطِلٌ خَرَجَ مُخَالِفًا لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى: فَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ اَنْ يَّنْكِحْنَ اَزْوَاجَهُنَّ، فَاِنَّ الْكِتَابَ يُوْجِبُ تَحْقِيْقَ النِّكَاحِ مِنْهُنَّ، وَمِثَالُ الْعَرْضِ عَلَى الْخَبَرِ الْمَشْهُوْرِ رِوَايَةُ الْقَضَاءِ بِشَاهِدٍ وَيَمِيْنٍ. فَاِنَّهٗ خَرَجَ مُخَالِفًا لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ، اَلْبَيِّنَةُ عَلٰى مَنِ ادَّعٰى وَالْيَمِيْنُ عَلٰى مَنْ اَنْكَرَ

''اخبار احاد کے راویوں کے احوال کے اختلاف کے اعتبار سے ہم نے کہا: خبر واحد پر عمل کے لئے شرط ہے کہ وہ کتاب اللہ اور سنتِ مشہورہ کے مخالف نہ ہو اور ظاہر کے مخالف نہ ہو، آنحضرت ﷺ نے فرمایا: میرے بعد

تمہارے پاس بہت احادیث آئیں گی سو جب تمہارے سامنے میری کوئی حدیث روایت کی جائے تو اسے کتاب اللہ پر پیش کرو سو جو اسکے موافق ہو اسے قبول کرو اور جو اسکے مخالف ہو اسکی تردید کرو، اسکی تحقیق وتثبیت اس قول میں ہے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے منقول ہے انہوں نے کہا: راوی تین قسم کے تھے ا۔ مؤمن مخلص حضور ﷺ کے صحبت یافتہ اور ان کی بات کا مفہوم سمجھتے تھے ۲۔ دیہاتی جو کسی قبیلہ وبستی سے آئے اس نے کچھ نہ کچھ سنا اور حضور ﷺ کی بات کی حقیقت نہ پہچان پائے پھر اپنے قبیلہ میں لوٹے اور بغیر لفظہٖ روایت کیا تو معنیٰ بدل گیا حالانکہ اسکا گمان ہے معنیٰ متفاوت نہیں ۳۔ منافق جسکے نفاق کی پہچان نہ ہوسکی اس نے وہ روایت کر دیا جو نہ سنا اور جھوٹ گھڑا پھر اس سے چند لوگوں نے سنا انہوں نے اسے مخلص مؤمن گمان کیا اسے روایت کر دیا اور لوگوں میں وہ حدیث مشہور ہوگئی ہے اسی وجہ سے خبرِ واحد کو کتاب اللہ وسنت مشہورہ پر پیش کرنا ضروری ہوا، کتاب اللہ پر پیش کرنے کی پہلی مثال مس ذکر والی حدیث ہے جس میں آنحضرت ﷺ سے روایت کیا جاتا ہے جس نے اپنے ذکر کو چھویا سو چاہیے وہ وضو کرے اسے ہم نے کتاب اللہ پر پیش کیا اسے اللہ تعالیٰ کے قول کے مخالف پایا'' اس میں ایسے مرد ہیں جو پسند کرتے ہیں کہ وہ خوب پاکی حاصل کریں'' اس لئے کہ وہ پہلے پتھر ڈھیلے سے استنجا کرتے پھر پانی سے دھوتے اور ذکر کا چھونا بے وضوئی ہوتا تو یہ ناپاک کرنا ہوا نہ کہ مطلقاً پاک کرنا، اسی طرح دوسری مثال حضور ﷺ کا فرمان: ''جس عورت نے اپنا نکاح اپنے ولی کی اجازت کے بغیر کیا تو اسکا نکاح باطل ہے'' اللہ تعالیٰ کے فرمان کے مخالف نکلی ''سو تم مت روکو ان عورتوں کو کہ وہ اپنے سابقہ شوہروں سے نکاح کریں'' اس لئے تحقیق کتاب اللہ نے ان عورتوں کی طرف سے صحتِ نکاح کو ثابت کیا، خبر واحد کو خبر مشہور پر پیش کرنے کی مثال ایک گواہ اور قسم کے ساتھ فیصلے کی روایت ہے اس لئے تحقیق یہ حضور ﷺ کے فرمان عالیشان کے مخالف نکلی گواہ مدعی پر اور قسم اس پر جس نے انکار کیا یعنی مدعیٰ علیہ''

توضیح: اس عبارت میں خبرِ واحد کے قابلِ عمل ہونے کی پہلی شرط اسکی دلیل اور تین مثالوں کا ذکر ہے۔

خبر واحد پر عمل کی پہلی شرط: تمہیداً یہ بات ذہن نشین کرلیں کہ رسولِ اکرم ﷺ کا ہر عمل، فرمان اور حدیث قابلِ عمل، مشعل راہِ نجات، سببِ شفاعت اور اللہ تعالیٰ کے قرب وخوشنودی کا باعث ہے، وہ عمل جو آنحضرت ﷺ کی خصوصیت ہو تو اس میں پیروی نہیں بلکہ دوسرے صریح وصحیح حکم پر عمل ضروری ہے جیسے بیک وقت چار سے زائد ازواج اسی طرح جس حدیث کی صحت واتصال اور نقلِ روایت میں کچھ شبہ وتردد نہ ہو تو عمل ہوگا جیسے خبرِ متواتر ومشہور کا حکم ہم پڑھ آئے ہیں، خبر واحد پر عمل کے لئے شرائط نفسِ حدیث کی بناء پر نہیں بلکہ اس شبہ کی وجہ سے ہیں جو راوی کے تنہاء ہونے یا دیگر اصولی وجوہات کی وجہ سے پیدا ہو اسکی وضاحت کی ضرورت اس لئے پڑی تا کہ کوئی خواہش پرست غیر مقلد گوہرفشانی نہ کرے کہ حنفیوں کے نزدیک تو حدیث پر عمل کے لئے شرائط ہیں جبکہ خود حدیث کے نام پر ترکِ احادیث کے مرتکب ہیں آمدیم بسوئے مطلب! جیسے آگے ذکر ہے

راویوں کے حالات مختلف ہیں پھر خبرِ واحد میں رواۃ کی کثرت وشہرت بھی نہیں اس لئے خبر واحد پر عمل کے لئے شرط ہے ا۔ قر آن وسنت مشہورہ کے خلاف نہ ہو۲۔ ظاہر کے خلاف نہ ہو، اس کی دلیل آنحضرت ﷺ سے ہی مرفوعاً مروی اور ثابت ہے ارشادفرمایا تَكْثُرُ لَكُمُ الْاَحَادِيْثُ بَعْدِیْ فَإِذَا رُوِیَ لَكُمْ عَنِّیْ حَدِيْثٌ فَاعْرِضُوْهُ عَلٰی كِتَابِ اللّٰهِ فَمَا وَافَقَ فَاقْبَلُوْهُ وَمَا خَالَفَ فَرُدُّوْهُ (کنز۱/۱۷۹) اس لئے پہلی شرط ہے خبر واحد کتاب وسنت مشہورہ کے مخالف نہ ہو یہ دلیل ہوئی، تعلیل بھی سنیے احادیث کی کثرت وشیوع کس وجہ سے ہوگا کہ باریک چھلنی سے چھاننے کی ضرورت پیش آئی مصنف ؒ نے بقول حضرت علی رضی اللہ عنہ خوب علت و وجہ سمجھائی فرماتے ہیں: حضور ﷺ سے نقل کرنے والے راویوں کی تین قسمیں ہیں ا۔ مخلص مؤمن صحبت یافتہ حقیقت کلام کی تہہ تک پہنچنے والے ۲۔ بدوی دیہاتی جس نے سنا اور حقیقت نہ پہچان پایا پھر آگے روایت بالمعنیٰ کردی اس کے اخلاص وایمان میں تردد ممکن ہے؟ ہر گز نہیں لیکن سذاجت وسادگی کی بناء پر ایسا ہوا معنیٰ بدل گیا اور اسے پہچان وفرق واضح نہ ہوا اسکی ایک مثال ملاحظہ ہو......ایک اعرابی نے آنحضرت ﷺ کے ساتھ نماز پڑھی پھر آ کرسواری پر سوار ہوا پھر پکار کر کہا اَللّٰهُمَّ ارْحَمْنِیْ وَمُحَمَّدًا وَلَا تُشْرِكْ فِیْ رَحْمَتِنَا اَحَدًا (ابوداؤد۲/۳۲۲ کتاب الادب) دیکھئے اسکی سادگی اور بھولا پن کہ رحمتِ الٰہی کو محدود کردیا چنانچہ آنحضرت ﷺ نے اس پر اظہار بھی فرمایا (انعام المعبود/۵۴۹)

۳۔ منافق مخفی النفاق، منافق تھا پتہ نہ چل سکا اپنے آپ کو مومن باور کراتا رہا اس نے حدیثیں گھڑ کر روایت کردیں یا دوسرے حضرات نے اسکو مخلص اور سچ سمجھ کر روایت کردیا پھر وہ لوگوں میں حدیث مشہور ہوگئی حالانکہ اس کی بنیاد یہ ہے اس لئے ضروری ہے کہ خبرِ واحد پر عمل کے لئے شرط ہوتا کہ چھان پھٹک کر عمل ہو سکے بھٹک کر نہیں۔

پہلی نظیر: عَنْ بُسْرَةَ بِنْتِ صَفْوَانَ ؓ اَنَّ النَّبِیَّ ﷺ قَالَ مَنْ مَسَّ ذَكَرَهٗ فَلَا يُصَلِّیْ حَتّٰی يَتَوَضَّأَ (ترمذی ۱/۲۵) جس نے اپنے ذکر کو چھویا وہ نماز نہ پڑھے یہاں تک کہ وہ وضو کرے، یہ خبر واحد آیتِ قرآنی کے مخالف ہے اللہ تعالیٰ نے اہلِ قباء کی تعریف میں فرمایا فِيْهِ رِجَالٌ يُّحِبُّوْنَ اَنْ يَّتَطَهَّرُوْا (التوبہ۱۰۸) یہ حضرات پتھر ڈھیلے اور پانی دونوں سے استنجاء اور صفائی طہارت حاصل کرتے تھے ان کا یہ عمل طہارت اللہ تعالیٰ کو پسند ہے اگر مسِ ذکر ناقضِ وضو ہوتا تو یہ طہارت کی بجائے نجاست کے حکم میں ہوتا حالانکہ ایسا نہیں اور استنجے میں مسِ ذکر تو لامحالہ ہے اس لئے مخالفِ کتاب اللہ ہونے کی وجہ سے اسے ترک کیا۔

دوسری نظیر: اَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ اِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ بَاطِلٌ (مسند حمیدی رقم ۲۲۸، مجمع الزوائد ۴/۲۸۵) جس عورت نے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر اپنا عقد نکاح کیا تو اس کا نکاح باطل ہے۔

جواب تفصیل خاص کی تفریعات میں ہم پڑھ آئے ہیں یہ بھی آیت قرآنی کے مخالف ہے ارشاد ہے فَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ اَنْ يَّنْكِحْنَ اَزْوَاجَهُنَّ اِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوْفِ (البقرہ۲۳۲) سو تم ان کو مت روکو کہ اپنا نکاح کریں جب دستور کے

مطابق باہم رضامند ہوں، اس سے ثابت ہوا ثیبہ اپنی رضامندی سے نکاح کر سکتی ہے جبکہ خبرِ واحد کا مقتضیٰ یہ ہے کہ ولی کی اجازت کے بغیر کسی عورت کا نکاح ہو نہیں سکتا باطل ہے، اس لئے ترک کیا گیا کہ یہ کتاب اللہ کے مخالف ہے۔

تیسری نظیر: اِنَّ النَّبِیَّ ﷺ قَضٰی بِشَاھِدٍ وَیَمِیْنٍ (ترمذی ۱/۱۶۰ مصنف ابن ابی شیبہ ۷/۲۴۳) نبی اکرم ﷺ نے مدعی کی طرف سے ایک گواہ اور قسم کے ساتھ فیصلہ فرمایا یہ خبر واحد ہے، اس سے ثابت ہوا کہ مدعی پر ایک گواہ کے ساتھ قسم آ سکتی ہے یہ حدیث مشہورہ کے خلاف ہے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے اَلْبَیِّنَۃُ عَلَی الْمُدَّعِیْ وَالْیَمِیْنُ عَلٰی مَنْ اَنْکَرَ (مشکوٰۃ) گواہ مدعی پر اور قسم منکر و مدعیٰ علیہ پر ہے، اس لئے حدیث مشہورہ پر عمل ہوگا اور مذکورہ خبرِ واحد جو خبر مشہورہ کے مخالف ہے اسے ترک کیا گیا۔

وَبِاعْتِبَارِ ھٰذَا الْمَعْنٰی قُلْنَا: خَبَرُ الْوَاحِدِ إِذَا خَرَجَ مُخَالِفًا لِلظَّاهِرِ لَا يُعْمَلُ بِهٖ، وَمِنْ صُوَرِ مُخَالَفَةِ الظَّاهِرِ عَدَمُ اشْتِهَارِ الْخَبَرِ فِيْمَا يَعُمُّ بِهِ الْبَلْوٰى فِي الصَّدْرِ الْاَوَّلِ وَالثَّانِيْ لِاَنَّهُمْ لَا يُتَّهَمُوْنَ بِالتَّقْصِيْرِ فِيْ مُتَابَعَةِ السُّنَّةِ، فَإِذَا لَمْ يَشْتَهِرِ الْخَبَرُ مَعَ شِدَّةِ الْحَاجَةِ وَعُمُوْمِ الْبَلْوٰى كَانَ ذٰلِكَ عَلَامَةَ عَدَمِ صِحَّتِهٖ، وَمِثَالُهٗ فِي الْحُكْمِيَّاتِ إِذَا اَخْبَرَ وَاحِدٌ: اَنَّ امْرَاَتَهٗ حَرُمَتْ عَلَيْهِ بِالرَّضَاعِ الطَّارِئِ جَازَ اَنْ يَّعْتَمِدَ عَلٰى خَبَرِهٖ وَيَتَزَوَّجَ اُخْتَهَا، وَلَوْ اَخْبَرَ: اَنَّ الْعَقْدَ كَانَ بَاطِلًا بِحُكْمِ الرَّضَاعِ لَا يُقْبَلُ خَبَرُهٗ، كَذٰلِكَ إِذَا اَخْبَرَتِ الْمَرْاَةُ بِمَوْتِ زَوْجِهَا اَوْ طَلَاقِهٖ إِيَّاهَا وَهُوَ غَائِبٌ جَازَ اَنْ تَعْتَمِدَ عَلٰى خَبَرِهٖ وَتَتَزَوَّجَ بِغَيْرِهٖ، وَلَوْ اشْتَبَهَتْ عَلَيْهِ الْقِبْلَةُ فَاَخْبَرَهٗ وَاحِدٌ عَنْهَا وَجَبَ الْعَمَلُ بِهٖ، وَلَوْ وَجَدَ مَاءً لَا يَعْلَمُ حَالَهٗ فَاَخْبَرَهٗ وَاحِدٌ عَنِ النَّجَاسَةِ لَا يَتَوَضَّأُ بِهٖ بَلْ يَتَيَمَّمُ

''اسی معنیٰ کا اعتبار کرتے ہوئے ہم نے کہا: خبر واحد جب ظاہر کے مخالف ہو اس پر عمل نہ کیا جائیگا اور ظاہر کی مخالفت کی صورتوں میں سے خبر کا مشہور نہ ہونا اس مسئلہ میں جس میں عموم بلویٰ ہو صحابہ وتابعین کے دور میں کیونکہ سنت کی پیروی میں کوتاہی کے ساتھ وہ متہم نہیں ہیں پھر جب خبر باوجود حاجت شدیدہ کے مشہور نہیں ہوئی اور عموم بلویٰ کے تو یہ اس کے صحیح نہ ہونے کی علامت ہے، اس کی مثال احکامات میں ہے جب ایک شخص نے خبر دی کہ بلاشبہ اس کی بیوی پیش آنے والی رضاعت کی وجہ سے حرام ہے، جائز ہے کہ اس کی خبر پر اعتماد کیا جائے اور وہ اس بیوی کی بہن سے شادی کرلے اور اگر خبر دی کہ رضاعت کی وجہ سے سرے سے عقدِ نکاح ہی باطل ہے تو اس کی خبر قبول نہ کی جائے گی، اسی طرح جب بیوی کو اس کے شوہر کی موت کی خبر دی گئی یا اسکے اسے طلاق دینے کی اس حال میں کہ شوہر غائب ہے جائز ہے کہ اسکی خبر پر وہ عتماد کرے اور دوسرے سے شادی کرلے (عدت کے بعد) اگر کسی انسان پر سمتِ قبلہ مشتبہ ہو جائے پھر اسے ایک نے اس کی خبر دی تو اس پر عمل واجب ہے، اگر ایک شخص نے پانی پایا جس کے طاہر نجس ہونے کو نہیں جانتا پھر اسے ایک نے پانی کے نجس ہونے کی خبر دی تو اس

سے وضو نہ کرے بلکہ تیمم کرے"

توضیح: اس عبارت میں خبر واحد کی دوسری شرط کی وضاحت اور خبرِ واحد کے قبول ہونے کی چار مثالیں مذکور ہیں۔

خبر واحد پر عمل کی دوسری شرط: راویوں کے حالات کے اختلاف اور خبر واحد کے ظنی ہونے کی وجہ سے یہ اصول ہے کہ خبر واحد ظاہر کے خلاف نہ ہو، اگر ظاہر کے خلاف ہو تو عمل وقبول نہ کیا جائے گا، محشیؒ اور دیگر اہل متون وشراح نے یہ بھی کہا ہے کہ راوی کا اپنا عمل اپنی روایت کردہ حدیث کے خلاف نہ ہو اگر کسی راوی نے اپنی روایت کے خلاف عمل کیا تو اسکی چند وجوہات نسخ، نسیان، غفلت قصداً مخالف ہیں منسوخ پر عمل نہیں ہوتا، ناسی اور غافل کی حدیث ساقط ہوتی ہے، قصداً حدیث کی مخالفت کرنے والے کی حدیث بھی قبول نہیں کیونکہ مخالفتِ حدیث سے فسق کا مرتکب ہوا اور فاسق کی روایت مردود ہوتی ہے، خبر واحد ظاہر کے خلاف نہ ہو اور راوی کا عمل اسکے خلاف نہ ہو ورنہ یہ بھی ظاہر کے خلاف ہونے کی دلیل ہے۔

مثلاً عَنِ ابْنِ عُمَرَ اَنَّ النَّبِیَّ ﷺ كَانَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ عِنْدَ الرُّكُوْعِ وَعِنْدَ رَفْعِ الرَّأْسِ مِنَ الرُّكُوْعِ (بخاری ۱/۱۰۲) اس سے دوجگہ رفع یدین ثابت ہوا اسکے برعکس ابنِ عمرؓ کا عمل عدمِ رفع کا منقول ہے، مجاہدؒ کہتے ہیں میں چند سال ابنِ عمرؓ کے ساتھ رہا تکبیرِ تحریمہ کے سوا رفع یدین نہ کرتے (مصنف ابن ابی شیبہ ۱/۲۳۷) راوی کا عمل اپنی روایت کے خلاف ہونے کی وجہ سے یہ متروک ہے ۲۔ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے اَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ اِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ (مستدرک ۲/۱۶۸) پھر عملاً اپنی بھتیجی حضرت عبدالرحمٰن بن ابی بکرؓ کی بیٹی کا نکاح ان کے والد عبدالرحمٰنؓ کی غیر موجودگی میں کر دیا اس لئے یہ حدیث بھی متروک ہے، دوسری وجہ ہوئی مخالف کتاب ہونے کی وجہ پچھلے سبق میں گذر چکی ہے ۳۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے اِنَّ النَّبِیَّ ﷺ قَالَ اِذَاشَرِبَ الْكَلْبُ فِیْ اِنَاءِ اَحَدِكُمْ فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعاً آخِرُهَا بِالتُّرَابِ (بخاری ۱/۵۴) جب تم میں سے کسی کے برتن میں کتا پی لے تو اسے سات مرتبہ دھوئے آخری بار مٹی سے اس سے سات مرتبہ دھونا ثابت ہوا، پھر حضرت ابو ہریرہؓ تین بار دھونے کا فتویٰ دیتے تھے یہ بھی اپنی روایت کردہ خبر واحد کی مخالفت ہے، اس لئے یہ بھی متروک ہے کیونکہ اپنی روایت کے خلاف عمل کرنا خلاف ظاہر ہونے کی دلیل ہے۔

خلاف ظاہر ہونے کی دوسری صورت: دوسری صورت یہ ہے کہ خبر واحد ایسی ہو جس کی عموماً کثرت سے ضرورت پیش آتی ہو پھر بھی مشہور نہ ہو تو معلوم ہوا کہ صحابہؓ وتابعین کے دورِ خیر میں یہ وہم تو ہو نہیں سکتا کہ انہوں نے سنت کی پیروی میں کوتاہی برتی، اس لئے مشہور نہ ہونا متروک اور خلاف ظاہر ہونے کی علامت ہے مثلاً حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے كَانَ النَّبِیُّ ﷺ جَهَرَ بِبِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ فِی الصَّلٰوةِ (مجمع الزوائد ۲/۱۰۸) نبی علیہ السلام نے نماز میں بلند آواز سے بسم اللہ پڑھی تھی نماز ایسا عمل ہے جو دن میں بار بار ہوتا ہے، اگر یہ حدیث ہوتی تو صحابہؓ کے دور میں بہر صورت مشہور ہوتی باوجود ضرورت وعموم بلوی کے مشہور نہ ہونا خلاف ظاہر وعدمِ صحت ہونے کی علامت ہے، اس لئے متروک ہے۔

احکامِ شرعیہ سے مثالیں ۱۔ ایک شخص نے شیر خوار چھوٹی بچی سے نکاح کیا پھر اس منکوحہ چھوٹی بچی نے اس شوہر کی ماں کا

دودھ پی لیا ایک ثقہ آدمی نے خبر دی کہ تیری بیوی تجھ پر رضاعت کی وجہ سے حرام ہے اسکی خبر پر اعتماد کیا جائے گا کیونکہ ظاہر کے مطابق ہے اور زوجہ صغیرہ ہونے کی وجہ سے ممکن ہے اور اسکی بہن یعنی سالی سے نکاح کر سکتا ہے کیونکہ پہلی کا نکاح نہ رہا۔

۲۔ایک شخص کو کسی نے خبر دی کہ تیری بیوی سے تیرا عقد نکاح باطل ہے کیونکہ یہ تو تیری رضاعی بہن ہے یا کوئی اور رضاعی رشتہ کہا اسکی خبر مردود ہوگی اس لئے کہ خلافِ ظاہر ہے، اسکی تفصیل یہ ہے کہ نکاح قابلِ اعلان عام چیز ہے جس میں شاہدین اور دیگر مجمع عزیز و اقارب موجود ہوتے ہیں اگر ان کے درمیان رشتہ رضاعت ہوتا تو سب کو پتہ ہوتا یا کم از کم یہ مخبر نکاح کے وقت اظہار کرتا اس لئے یہ ظاہر کے خلاف غیر مقبول ہوگی بخلاف پہلی صورت کے کہ وہ موافق ظاہر اور مقبول تھی کیونکہ رضاعت نکاح کے بعد طاری ہوئی تھی۔

۳۔ایک عورت کا شوہر غائب ہے اسے کسی نے خبر دی: تیرا شوہر وفات پاچکا یا اس نے تجھے طلاق دے دی تو اسکی بات پر اعتماد ہوسکتا ہے کہ ظاہر کے موافق ہے شوہر موجود نہیں تو سچ ہوگا اس پر اعتماد کر کے وہ عدت طلاق یا عدتِ وفات گذار کر دوسری شادی کر سکتی ہے۔

۴۔ایک نمازی کو سمتِ قبلہ مشتبہ ہوگئی یا ایسا پانی پایا جس کی طہارت و نجاست کی حالت کا علم نہیں کسی ایک نے جہتِ قبلہ بتلا دی اور کہہ دیا یہ پانی ناپاک ہے تو اسی سمت نماز پڑھے اور وضو کی بجائے تیمّم کرلے ظاہر کے موافق ہونے کی وجہ سے یہ خبر مقبول ہوگی

۲۔فصل: دوسری فصل خبر واحد کے چار مقامات میں حجت ہونے کے بیان میں ہے

خَبرُ الْوَاحِدِ حُجَّةٌ فِیْ اَرْبَعَةِ مَوَاضِعَ، خَالِصُ حَقِّ اللّٰهِ تَعَالٰی مَا لَیْسَ بِعُقُوْبَةٍ، وَخَالِصُ حَقِّ الْعَبْدِ مَا فِیْهِ اِلْزَامٌ مَحْضٌ، وَخَالِصُ حَقِّهٖ مَا لَیْسَ فِیْ اِلْزَامٍ. وَخَالِصُ حَقِّهٖ مَا فِیْهِ اِلْزَامٌ مِّنْ وَجْهٍ، اَمَّا الْاَوَّلُ: فَیُقْبَلُ فِیْهِ خَبَرُ الْوَاحِدِ فَاِنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَ سَلَّمَ قَبِلَ شَهَادَةَ الْاَعْرَابِیِّ فِیْ هِلَالِ رَمَضَانَ، اَمَّا الثَّانِیْ: فَیُشْتَرَطُ فِیْهِ الْعَدَدُ وَالْعَدَالَةُ وَنَظِیْرُهُ الْمُنَازَعَاتُ، وَاَمَّا الثَّالِثُ: فَیُقْبَلُ فِیْهِ خَبَرُ الْوَاحِدِ عَدْلًا کَانَ اَوْ فَاسِقًا وَنَظِیْرُهُ الْمُعَامَلَاتُ، وَاَمَّا الرَّابِعُ: فَیُشْتَرَطُ فِیْهِ اِمَّا الْعَدَدُ اَوِ الْعَدَالَةُ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَةَ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ وَنَظِیْرُهُ الْعَزْلُ وَالْحَجْرُ.

''خبر واحد چار مقامات میں حجت ہے،۱۔خالص اللہ تعالیٰ کے حق جس میں سزا نہ ہو۲۔خالص بندے کے حق میں جس میں صرف دوسرے پر لازم کرنا ہو۳۔خالص بندے کے حق میں جس میں محض لازم کرنا نہ ہو۴۔خالص بندے کے حق میں جس میں کسی وجہ سے لازم کرنا ہو، بہر حال پہلا مقام سو اس میں خبر واحد قبول کی جائے گی اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے رمضان کے چاند کے متعلق ایک دیہاتی کی گواہی قبول کی تھی، بہر حال دوسرا مقام سو اس میں دو کا عدد اور عدالت شرط ہے، بہر حال تیسرا مقام اس میں خبر واحد قبول ہوگی چاہے عادل ہو یا فاسق اسکی مثال خرید و فروخت کے معاملات ہیں، بہر حال چوتھا مقام اس میں دو کا عدد یا عدالت میں سے ایک شرط ہے امام

ابو حنیفہؒ کے نزدیک اسکی مثال معزول کرنا اور روکنا ہے''

توضیح: اس فصل میں مصنفؒ نے خبرِ واحد کے حجت ہونے کے چار مقامات مع امثال ذکر کئے ہیں ترجمہ ہی سے واضح ہے کہ ان چاروں مقامات میں ان کی شرائط کے ساتھ خبر واحد مقبول وحجت ہے۔

پہلا مقام: خبرِ واحد کے حجت وقبول ہونے کا پہلا مقام خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہے جس میں حدود وسزا نہ ہو جیسے نماز، روزہ، وضو، ان کے حق میں خبر واحد حجت ہے مثلاً: ایک شخص نے نماز کا وقت ہو جانے کی خبر دی تو معتبر اور مقبول ہوگی چنانچہ آنحضرت ﷺ نے رمضان المبارک کے چاند دیکھنے کی خبر دینے میں ایک دیہاتی کی شہادت قبول کی تھی۔

اور رؤیت ہلال کا حکم ارشاد فرمایا مَالَيْسَ بِعُقُوْبَة سے حقوق اللہ میں سے حدود کو جدا کر دیا کیونکہ حدود کے ثبوت کے لئے متعلقہ شہادت کی تعداد وشرائط ضروری ہیں ورنہ شبہ کی وجہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے كَذَا قَالَ الْكَرْخِيُّ وَالْبَزْدَوِيُّ وَالسَّرْخَسِيُّ.

دوسرا مقام: بندے کا خالص حق جس میں دوسرے پر لازم کرنا اور حق ثابت کرنا ہو جیسے کسی نے دعویٰ کیا ''یہ غلام اس نے مجھے بیچا ہے میرا اس پر ایک ہزار لازم ہے'' اسی طرح دیگر حقوق ومعاملات ان میں تعداد وعدالت دونوں شرط ہیں اور یہ دونوں شرائط نصِ قرآنی سے ثابت ہیں عدد کی دلیل یہ آیت ہے وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ فَاِنْ لَّمْ يَكُوْنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَّامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ (بقرہ ۲۸۲) اور عدالت کے ثبوت کی دلیل یہ ہے وَاسْتَشْهِدُوْا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ وَاَقِيْمُوا الشَّهَادَةَ لِلّٰهِ (الطلاق ۲) شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ اور ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ سے استدلال وثبوت ہے کہ معاملات وتنازعات میں گواہی اور ثبوت کے لئے دو کا عدد اور گواہی ضروری ہے ورنہ ایک مرد اور دو عورتیں ہوں نیز یہ بھی کہ تزویر وتلبیس حیلہ بازی اور غلط بیانی خصومات میں کثیر الوقوع ہے اس لئے ان کے ثبوت کے لئے کڑی شرائط ہونے چاہییں تا کہ ہر کوئی بلا ثبوت دعویدار نہ بنا رہے پھر یہ بھی تنازعہ میں دو آدمیوں کی متضاد باتیں اور جھگڑا ہے تو کسی ایک کی ترجیح اور ثبوت کے لئے کم از کم دو معتبر ثقہ دینداروں کی گواہی تو ہونی چاہیے حاصل یہ ہے کہ اس میں عدد وعدالت دونوں شرط ہیں۔

تیسرا مقام: بندے کا حق جس میں الزام نہ ہو جیسے وکیل بنانا، ہدیہ دینا، غلام کو تجارت کی اجازت دینا وغیرہ اس میں خبرِ واحد حجت وقبول ہوگی چاہے خبر دینے والا کوئی بھی ہو، اس میں عدد شرط ہے نہ عدالت آنحضرت ﷺ نے ہٰذِہٖ صَدَقَةٌ اور ہٰذِہٖ هَدِيَّةٌ والی خبر واحد کو قبول فرما لیا تھا کہ عملاً صدقہ نہ کھایا اور ہدیہ تناول فرمایا۔

چوتھا مقام: جس میں ایک اعتبار سے الزام ہو اور ایک اعتبار سے کچھ لازم کرنا نہ ہو جیسے وکیل کو وکالت سے معزول کرنا، ماذون غلام کو کاروبار سے روکنا اس میں الزام تو اس جہت سے ہے کہ جب انہیں خبر پہنچی کہ مؤکل نے وکالت سے معزول کر دیا ہے یا مولیٰ نے اذن واپس لے لیا ہے تو اس خبر ملنے کے بعد اگر کوئی معاملہ یا عقد کریں گے تو اس کی ذمہ داری انہیں پر عائد ہوگی، الزام نہ ہونا اس اعتبار سے ہے کہ مؤکل نے وکیل بنا کر یا مولیٰ نے غلام کو کاروبار کی اجازت دیکر اپنے حق میں تصرف کیا ہے اسی طرح معزول ومجور کرنا بھی اپنے حق میں تصرف ہے یہ بات ظاہر ہے کہ اپنے حق میں تصرف کرنا کسی پر کوئی الزام نہیں،

جب من وجہ الزام ہے اور من وجہ الزام نہیں تو عدد وعدالت میں سے ایک شرط کا ہونا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ضروری ہے، اس لئے کہ الزام کی صورت میں عدد وعدالت دونوں شرط ہیں اور الزام نہ ہونے کی صورت میں کوئی شرط نہیں، چوتھا مقام الزام وعدمِ الزام کے بیچ میں ہے اس لئے دو میں سے ایک کا ہونا ضروری، ایک عادل خبر دے یا پھر دو مستور الحال تو حجت ہوگی اور وکالت وتجارت سے دست بردار ہونا پڑے گا ورنہ آئندہ کی ذمہ داری انہیں پر ہوگی۔ واللہ اعلم۔

بفضلہ تعالیٰ دوسری بحث تمام ہوئی الحمدللہ علیٰ اتمامہ بکرمہ واحسانہ

تمرینی سوالات: س: ''السنۃ'' کی لغوی اصطلاحی تعریف کیا ہے؟

س: ثبوت واتصال کے اعتبار سے خبر کی اقسام مع مثال کیا ہیں؟

س: عہد صحابہ کے راویوں کی دو اقسام مع مثال کیا ہیں؟

س: خبر واحد قیاس کے منافی ہو تو عندالاحناف کس پر عمل ہوگا؟

س: کیا راوی کے لئے فقہ واجتہاد کی شرط لگانا درست ہے، سادات احناف کا کیا قول ہے؟

س: جب خبر واحد قیاس پر مقدم ہے تو حدیث مصراۃ اور حدیث الوضوء مما مست النار پر عمل ترک کیوں ہے؟

س: حضرت علی کے نزدیک رواۃ کی کتنی اقسام ہیں؟

س: خبر واحد کتنے مواقع میں حجت ہے؟

س: خبر واحد پر عمل کیلئے کیا شرائط ہیں؟

بحثُ الاجماع

اَلْبَحْثُ الثَّالِثُ فِی الْاِجْمَاعِ تیسری بحث اجماع کے بیان میں ہے۔

۱۔فصل: پہلی فصل اجماع کی حجیت اور اقسامِ ستہ کے بیان میں ہے۔

اِجْمَاعُ هٰذِهِ الْاُمَّةِ بَعْدَمَا تُوُفِّیَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَ سَلَّمَ فِیْ فُرُوْعِ الدِّیْنِ حُجَّةٌ مُوْجِبَةٌ لِلْعَمَلِ بِهَا شَرْعًا كَرَامَةً لِهٰذِهِ الْاُمَّةِ،ثُمَّ الْاِجْمَاعُ عَلٰی اَرْبَعَةِ اَقْسَامٍ،اِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُمْ عَلٰی حُكْمِ الْحَادِثَةِ نَصًّا، ثُمَّ اِجْمَاعُهُمْ بِنَصِّ الْبَعْضِ وَسُكُوْتِ الْبَاقِیْنَ عَنِ الرَّدِّ، ثُمَّ اِجْمَاعُ مَنْ بَعْدَهُمْ فِیْمَا لَمْ یُوْجَدْ فِیْهِ قَوْلُ السَّلَفِ، ثُمَّ الْاِجْمَاعُ عَلٰی اَحَدِ اَقْوَالِ السَّلَفِ،اَمَّا الْاَوَّلُ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ آیَةٍ مِنْ كِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰی،ثُمَّ الْاِجْمَاعُ بِنَصِّ الْبَعْضِ وَسُكُوْتِ الْبَاقِیْنَ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْمُتَوَاتِرِ،ثُمَّ اِجْمَاعُ مَنْ بَعْدَهُمْ بِمَنْزِلَةِ الْمَشْهُوْرِ مِنَ الْاَخْبَارِ،ثُمَّ اِجْمَاعُ الْمُتَاَخِّرِیْنَ عَلٰی اَحَدِ اَقْوَالِ السَّلَفِ بِمَنْزِلَةِ الصَّحِیْحِ مِنَ الْاٰحَادِ،وَالْمُعْتَبَرُ فِیْ هٰذَا الْبَابِ اِجْمَاعُ اَهْلِ الرَّاْیِ وَالْاِجْتِهَادِ فَلَا یُعْتَبَرُ بِقَوْلِ الْعَوَامِ وَالْمُتَكَلِّمِ وَالْمُحَدِّثِ الَّذِیْ لَا بَصِیْرَةَ لَهٗ فِیْ اُصُوْلِ الْفِقْهِ.

’’رسول اکرم ﷺ کی وفات کے بعد اس امتِ مرحومہ کا اجماع فروعی احکامِ دینیہ میں حجت ہے ایسی حجت جو شرعاً عمل کو ثابت کرتی ہے اس امت کی کرامت کی وجہ سے، پھر اجماع چار قسم پر ہے ا۔کسی پیش آمدہ واقعہ کے حکم پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا بصراحت اجماع ۲۔ان کا اجماع بعض کی تصریح اور بعض کے تردید سے سکوت کے ساتھ ۳۔پھر تابعین کا اجماع اس مسئلہ میں جس میں صحابہؓ کا قول نہ ہو ۴۔پھر صحابہ کے اقوال میں سے کسی ایک قول پر بعد والوں کا اجماع۔ بہر حال پہلی قسم بصراحت اجماع صحابہؓ تو کتاب اللہ کی آیت کی طرح حجت ہے پھر دوسری قسم بعض کی تصریح اور بعض کا سکوت خبرِ متواتر کی طرح ہے پھر ان صحابہؓ کے بعد والوں کا اجماع خبرِ مشہور کی طرح ہے پھر صحابہؓ کے اقوال میں سے کسی قول پر متأخرین کا اجماع حدیث صحیح کی طرح ہے اس باب میں صاحبِ رائے مجتہدین کا اجماع معتبر ہے، عوام، اہل عقائد اور سرسری محدث جن میں فقہ واجتہاد کی بصیرت نہ ہو ان کے قول کا اعتبار حجت کے درجہ میں نہ ہوگا‘‘

توضیح: اس عبارت میں اجماع کی حجیت اور چار قسموں کا ذکر ہے۔

اجماع کا حجت ہونا: لفظِ اجماع کا پہلا معنیٰ عزم تو فردِ واحد سے متصور وممکن ہے دوسرا معنیٰ اتفاق و یگانگت کم از کم دو افراد کے عمل سے ظاہر ہوگا پھر قول فعل اور اعتقاد ہر ایک سے ہوتا ہے مثلاً کسی قول میں تمام مجتہدین متفق ہوں تو اجماعِ قولی ہوگا جیسے............

اسی طرح عملاً مجتہدین عصر کسی مسئلہ وعمل پر متفق ہوں تو اجماعِ فعلی ہوگا جیسے مزارعت، مضاربت، اور شراکت کے جواز پر عملی اجماع ہے تمام مجتہدین عصر ایک عقیدہ اعتقاد پر متفق ہوں تو وہ اجماعِ اعتقادی ہے جیسے شیخین ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کی دیگر تمام صحابہ پر افضلیت تمام مجتہدین کا اعتقاد ہے اسی طرح کچھ مجتہدین صراحۃً اتفاق کرلیں اور کچھ تردید کئے بغیر سکوت اختیار کرلیں یہ اجماعِ سکوتی ہے پہلے تینوں عند الکل معتبر ہیں آخری احنافؒ کے ہاں درست ہے شوافعؒ اس کے قائل نہیں یہ تو لفظی بحث ہوئی اب حجیت کے دلائل سمجھیں امتِ محمدیہ ﷺ کی دیگر خصوصیات و امتیازات اور عنایات الٰہی کے ساتھ یہ بھی طرہ امتیاز ہے کہ اس کے مجتہدین ماہرین اصحاب نظر و فکر کا اجماع فروعی مسائل میں حجتِ شرعی ہے شرعاً معتبر اور واجب العمل ہے جیسے ہم نے آغازِ کتاب میں پڑھا ادلہ اربعہ میں سے ایک مستقل دلیل ہے جبکہ نظام معتزلی خوارج اور اکثر رافضی انکاری ہیں کہ اجماع حجت نہیں لیکن اہل سنت والجماعت کے ہاں اجماعِ امت حجت شرعی ہے در مذہب اربعہ است انکار کرنے والوں نے عقلی ڈھکوسلہ اور شوشہ چھوڑا ہے کہ ایک زمانہ کے تمام مجتہدین کے اقوال و آراء کو ضبط کرنا ناممکن ہے کیونکہ تعداد کثیر ہے بلاد بعید ہیں سب کے اقوال کو اکٹھا کرنا محال ہے تو سب کے اجماع کی کیا مجال؟ لیکن یہ نقش برآب ہے تمام کی آراء کا عملاً جمع ہونا اور اتفاق واجماع صرف متوقع وممکن نہیں بلکہ متحقق ہے سطور بالا میں اجماع فعلی اعتقادی میں ذکر کردہ مثالیں اس کی بین دلیل ہیں پھر مصنوعات وایجادات نے تو اسے بالکل واشگاف کردیا اس لئے جمہور امت کے نزدیک اجماعِ امت حجت ہے اور یہ اس امت پر اللہ تعالیٰ کی خصوصی رحمت ہے۔

دلائل: دین متین اور شرع مبین کے اصل الاصول قرآن وحدیث ہیں اس لئے اجماعِ امت کی حجت پر چند دلائل مشتے نمونہ از خروارے کا مصداق ملاحظہ ہوں۔

۱۔ **واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا** (آل عمران/۱۰۳) تم سب اللہ تعالیٰ کی رسی (دین متین) کو مضبوطی سے تھامے رہو اور جدا جدا مت ہو دیکھئے تفریق وافتراق اور تفرق سے نہی اور مضبوطی سے تھامے رہنے اور اتفاق سے جمے رہنے کا حکم ہے خلافِ اجماع کا نام تفریق ہے جو منہی عنہ اور ممنوع ہے جب خلافِ اجماع ممنوع ہے تو اتفاق واجماع مأمور ہے مأمور بہ واجب الاتباع ہوتا ہے تو ثابت ہوا کہ اجماع واجب الاتباع ہے اور یہی معنیٰ ہے اجماعِ امت کے حجتِ شرعی ہونے کا۔

۲۔ **ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدىٰ ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولىٰ ونصله جهنم وساءت مصيراً** (النساء ۱۱۵) اور جو فرد (وگروہ) ہدایت کے واضح ہونے کے بعد بھی رسول اللہ ﷺ کی مخالفت کرے اور

مومنوں کے (اجماعی) راستے کے علاوہ کی پیروی کرے تو ہم اسے ادھر پھیر دیتے ہیں جدھر پھرا اور ہم اسے انجام کار جہنم کی آگ میں داخل کریں گے وہ تو برا ٹھکانا اور لوٹنے کا مقام ہے غور فرمایئے کہ رسول ﷺ کی مخالفت اور مومنوں کے راستے کے علاوہ کی پیروی بلکہ بے راہ روی اللہ تعالیٰ کی ناراضگی اور دوزخ میں داخلے کا سبب ہے، جب رسول اللہ ﷺ کی مخالفت حرام ہے اسی لئے تو وعید شدید فرمائی اور مومنوں کے راستے کے علاوہ کی پیروی حرام ہے کہ اس پر بھی وعید ہے، تو رسول اللہ ﷺ کی اتباع وموافقت اور مومنوں کے راستے کی پیروی واجب ٹھہری اور مومنوں کی اختیار کردہ اتفاقی راہ اجماع امت ہے۔

۳۔ لَاتَجْتَمِعُ اُمَّتِیْ عَلَی الضَّلَالَةِ (تلخیص الحبیر ۳/۱۴۱) میری ساری امت گمراہی پر اکٹھی نہ ہوگی۔

۴۔ لَمْ یَکُنِ اللهُ لِیَجْمَعَ اُمَّتِیْ عَلَی الضَّلَالَةِ (مجمع الزوائد ۵/ ۲۱۸) اللہ تعالیٰ میری ساری امت کو گمراہی پر اکٹھا نہ کریں گے

۵۔ مَنْ خَرَجَ مِنَ الْجَمَاعَةِ قَدْرَ شِبْرٍ فَقَدْ خَلَعَ رِبْقَةَ الْاِسْلَامِ عَنْ عُنُقِهٖ (مستدرک ۱/ ۷۷) جو جماعت سے ایک بالشت برابر نکلا سو تحقیق اس نے اپنی گردن سے اسلام کا پھندا نکال دیا یہ صریح احادیث اور عَلَیْکُمْ بِالْجَمَاعَةِ، عَلَیْکُمْ بِالسَّوَادِ الْاَعْظَمِ، یَدُاللهِ عَلَی الْجَمَاعَةِ (مستدرک ۱/ ۱۱۵، مجمع الزوائد ۵/ ۲۱۸) مرفوع احادیث اجماع کے حجت ہونے کی تام حجت ہیں۔ هٰذَا مَا لَخَّصْتُ مِنْ كُتُبِ الْحَدِيْثِ وَالتَّفْسِيْرِ وَالْاُصُوْلِ وَالْفِقْهِ فِيْ هٰذَا الْبَابِ پہلی فصل میں مصنفؒ نے بھی یہی کہا ہے کہ فروعی مسائل واحکامات میں اجماع حجت اور واجب العمل ہے۔

اجماع کا حکم: اجماع شرعی دلیل وحجت ہے، اس کے موجب پر عمل واجب ہے۔

اجماع کی چار اقسام: صاحب اصول الشاشیؒ کہتے ہیں افراد وادوار کے اعتبار سے اسکی چار قسمیں ہیں۔ ۱۔ تمام صحابہؓ کا کسی پیش آمدہ جدید مسئلے پر صریح اجماع جیسے حضرت ابوبکرؓ کے ہاتھ پر تمام مہاجرین وانصار کا بیعتِ خلافت کرنا۔ اس کا حکم یہ ہے کہ نصِ قطعی کی طرح حجت ہے انکار کفر ہے۔ ۲۔ صحابہ کرام کا کسی مسئلہ پر اس طرح اجماع کہ بعض نے تصریح وتصحیح اور تصویب کر دی بعض دیگر نے بلا نکیر سکوت فرمایا، جیسے یک بارگی تین طلاقوں کو تین قرار دینا امیر المؤمنین حضرت عمرؓ کا فیصلہ ہے اور دیگر صحابہؓ نے سکوت فرمایا نکیر وتردید نہیں فرمائی اس سے ثابت ہوا کہ اس قول وفیصلے سے متفق ہیں یہ بھی حدیثِ متواتر کی طرح حجت ہے، پہلے سے ذرا کم مگر مضبوط ومحکم، حدیثِ متواتر کا حکم پڑھ چکے ہیں ہم، اس پر عمل واجب اور انکار کفر نہیں۔ ۳۔ جس پیش آمدہ جدید مسئلہ میں صحابہؓ کا قول نہ پایا جاتا ہو اس کے حق میں تابعین کا اجماع، جیسے .... یہ خبر مشہور کی طرح ہے اس پر بھی عمل ضروری ہے۔ ۴۔ اقوالِ صحابہؓ میں سے کسی ایک قول پر متأخرین کا اجماع جیسے .... یہ اخبارِ احاد کی طرح ہے، قیاس پر مقدم ہوگا، یہ "اجماع سندی" کی اقسام ہیں اجماعِ مذہبی اور اسکی دو قسمیں آگے بیان ہوں گی یہ چار اقسام اور ان کے احکام ہیں، ترتیب ذکری سے معلوم ہوا ہر بعد والا پہلے سے ادنیٰ ہے پہلی دو قسمیں مفید یقین اور آخری دو مفید ظن ہیں، لیکن چاروں واجب العمل ہیں۔

سوال: اس تقسیم، ترتیب واحکام میں تفاوت کی بناء پر یہ سوال وارد ہوتا ہے کہ جو دلائل اجماع کے حجت ہونے پر دال ہیں وہ تو

علی الاطلاق ہیں کہ اجماع حجت ہے پھر اقسام وتفاوت احکام کیسے، سب کا اجماع حجت ہو، اجماعِ صحابہؓ اور دیگر کے اجماع میں فرق وتفاوت کیسے؟

جواب: یہ بات تو طے شدہ ہے کہ اصحابِ رائے ومجتہدین کا اجماع حجت ہے باقی رہا انواع میں فرق وتفاوت تو یاد رکھئے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نصوص کے احوال، اسبابِ نزول، محلِ وقوع اور پیش آمدہ مسائل کے زیادہ جاننے والے تھے پھر نصوص کے معانی، تاویلات اور استنباط احکام کے زیادہ واقف اور ماہر تھے، اس کے ساتھ تقویٰ وپاک بازی، سچ گوئی اور اصابتِ حق میں مقدم ومسلّم تھے اس لئے ان کا اجماع بعد والوں کے اجماع سے مقدم وقطعی ہے، فَالتَّفَاوُتُ ظَاهِرٌ لَّا يَخْفٰى.

والمعتبر فی هذا الباب اجماع اهل الرأی: سے مصنفؒ نے بطور فائدہ یہ وضاحت کردی کہ اجماع اصحابِ رائے مجتہدین کا معتبر ہوتا ہے ہر ترجمہ خواں عوام، متکلم علم عقائد والے اور سرسری محدث وغیرہ کے قول کا اعتبار نہیں ورنہ شراب حرام قطعی کے فوائد گنوانے والے نام نہاد مفسر ومحقق آئے دن پیدا ہو رہے ہیں۔

ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِكَ الْاِجْمَاعُ عَلٰى نَوْعَيْنِ مُرَكَّبٌ وَغَيْرُ مُرَكَّبٍ، فَالْمُرَكَّبُ مَا اجْتَمَعَ عَلَيْهِ الْاٰرَاءُ عَلٰى حُكْمِ الْحَادِثَةِ مَعَ وُجُوْدِ الْاِخْتِلَافِ فِى الْعِلَّةِ، وَمِثَالُهُ: الْاِجْمَاعُ عَلٰى وُجُوْدِ الْاِنْتِقَاضِ عِنْدَ الْقَيْءِ وَمَسِّ الْمَرْأَةِ اَمَّا عِنْدَنَا فَبِنَاءٌ عَلَى الْقَيْءِ، وَاَمَّا عِنْدَهٗ فَبِنَاءٌ عَلَى الْمَسِّ، ثُمَّ هٰذَا النَّوْعُ مِنَ الْاِجْمَاعِ لَا يَبْقٰى حُجَّةً بَعْدَ ظُهُوْرِ الْفَسَادِ فِىْ اَحَدِ الْمَاخَذَيْنِ حَتّٰى لَوْ ثَبَتَ اَنَّ الْقَيْءَ غَيْرُ نَاقِضٍ، فَاَبُوْ حَنِيْفَةَؒ لَا يَقُوْلُ بِالْاِنْتِقَاضِ فِيْهِ، وَلَوْ ثَبَتَ اَنَّ الْمَسَّ غَيْرُ نَاقِضٍ فَالشَّافِعِيُّؒ لَا يَقُوْلُ بِالْاِنْتِقَاضِ فِيْهِ لِفَسَادِ الْعِلَّةِ الَّتِىْ بُنِىَ عَلَيْهَا الْحُكْمُ وَالْفَسَادُ مُتَوَهَّمٌ فِى الطَّرَفَيْنِ لِجَوَازِ اَنْ يَّكُوْنَ اَبُوْ حَنِيْفَةَؒ مُصِيْبًا فِىْ مَسْأَلَةِ الْمَسِّ مُخْطِئًا فِىْ مَسْأَلَةِ الْقَيْءِ وَالشَّافِعِيُّ مُصِيْبًا فِىْ مَسْأَلَةِ الْقَيْءِ مُخْطِئًا فِىْ مَسْأَلَةِ الْمَسِّ فَلَا يُؤَدِّىْ هٰذَا اِلٰى بِنَاءِ وُجُوْدِ الْاِجْمَاعِ عَلَى الْبَاطِلِ، بِخِلَافِ مَا تَقَدَّمَ مِنَ الْاِجْمَاعِ، فَالْحَاصِلُ اَنَّهٗ جَازَ ارْتِفَاعُ هٰذَا الْاِجْمَاعِ لِظُهُوْرِ الْفَسَادِ فِيْمَا بُنِىَ هُوَ عَلَيْهِ، وَلِهٰذَا اِذَا قَضَى الْقَاضِىْ فِىْ حَادِثَةٍ ثُمَّ ظَهَرَ رِقُّ الشُّهُوْدِ اَوْ كِذْبُهُمْ بِالرُّجُوْعِ بَطَلَ قَضَاؤُهٗ وَاِنْ لَّمْ يَظْهَرْ ذٰلِكَ فِىْ حَقِّ الْمُدَّعِىْ، وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰى سَقَطَتِ الْمُؤَلَّفَةُ قُلُوْبُهُمْ عَنِ الْاَصْنَافِ الثَّمَانِيَةِ لِانْقِطَاعِ الْعِلَّةِ، وَسَقَطَ سَهْمُ ذَوِى الْقُرْبٰى لِانْقِطَاعِ عِلَّتِهٖ، وَعَلٰى هٰذَا اِذَا غَسَلَ الثَّوْبَ النَّجِسَ بِالْخَلِّ فَزَالَتِ النَّجَاسَةُ يُحْكَمُ بِطَهَارَةِ الْمَحَلِّ لِانْقِطَاعِ عِلَّتِهَا وَبِهٰذَا ثَبَتَ الْفَارِقُ بَيْنَ الْحَدَثِ وَالْخُبْثِ، فَاِنَّ الْخَلَّ يُزِيْلُ النَّجَاسَةَ عَنِ الْمَحَلِّ فَاَمَّا الْخَلُّ لَا يُفِيْدُ طَهَارَةَ الْمَحَلِّ وَاِنَّمَا يُفِيْدُهَا الْمُطَهِّرُ وَهُوَ الْمَاءُ

"پھر اس کے بعد اجماع کی دو قسمیں ہیں ا۔ مرکب ۲۔ غیر مرکب۔ مرکب وہ ہے جس پر علت میں اختلاف

کے باوجود پیش آمدہ مسئلے کے حکم پر آراء متفق ہوں، اس کی مثال قئی ہونے اور عورت کو چھونے پر وضوٹوٹنے پر اجماع ہے، ہمارے نزدیک تو قئی کی بناء پر اور امام شافعیؒ کے نزدیک عورت کو چھونے کی بناء پر پھر اجماع کی یہ قسم دونوں ماخذوں میں فساد ظاہر ہونے کے بعد حجت نہ رہے گی یہاں تک کہ اگر ثابت ہو جائے کہ قئی ناقضِ وضو نہیں تو امام ابوحنیفہؒ اس صورت میں وضوٹوٹنے کا قول اختیار نہ کریں گے اور اگر ثابت ہوا کہ مس مراۃ ناقض وضو نہیں تو امام شافعیؒ بھی اس صورت میں وضوٹوٹنے کا نہ کہیں گے اس علت کے فساد کی وجہ سے جس پر حکم کی بناء تھی اور فساد متوہم ہے دونوں طرف، بوجہ جائز ہونے اس بات کے کہ امام ابوحنیفہؒ مس مراۃ کے مسئلہ میں درست اور قئی کے مسئلہ میں خطاپر ہوں اور امام شافعیؒ قئی کے مسئلہ میں درست اور مس مراۃ کے مسئلہ میں خطاپر ہوں سو یہ وہم باطل پر اجماع کے وجود کی بنیاد تک نہیں پہنچا تا برخلاف اجماع کی پہلی قسم کے، حاصل کلام یہ ہے کہ فساد ظاہر ہونے کی وجہ سے اس اجماع کا مرتفع ہونا جائز ہے اس صورت میں جس پر بناء کی گئی اسی وجہ سے تو جب قاضی نے ایک واقعہ میں فیصلہ دے دیا پھر رجوع کی وجہ سے گواہوں کا رقیق یا جھوٹا ہونا ظاہر ہوا تو اس کا فیصلہ باطل ہوگا اگر چہ مدعی کے حق میں یہ بطلان ظاہر نہ ہوگا اسی معنیٰ کے اعتبار سے مصارف ثمانیہ میں سے ''مؤلفۃ القلوب'' ساقط ہوئے علت منقطع ہونے کی وجہ سے اور مالِ غنیمت وفَیٔ سے حضور ﷺ کے اقرباء کا حصہ ساقط ہوا علت منقطع ہونے کی وجہ سے اسی بناء پر جب ناپاک کپڑے کو سرکہ سے دھویا کہ نجاست زائل ہوئی تو محل کی پاکی کا حکم ہے اس کی علت منقطع اور نجاست ختم ہونے کی وجہ سے، اسی حکم سے حدث اور خبث کے درمیان فرق واضح وثابت ہوا اس لئے کہ سرکہ محل سے نجاست زائل کرتا ہے بہرحال سرکہ محل کی پاکی کا فائدہ نہیں دیتا محل کی پاکی کا فائدہ تو پاک کرنیوالا پانی ہی دیتا ہے''۔

توضیح: اس عبارت میں اجماع مذہبی کی دوقسمیں، اجماع مرکب کی تفصیل اور پانچ تفریعات کا ذکر ہے۔

اجماع مذہبی کی اقسام: پہلی قسم اجماع سندی کی چار قسمیں تو گذرچکی ہیں اب دوسری قسم اجماع مذہبی کی قسموں کا ذکر ہے چنانچہ مصنفؒ کہتے ہیں پھر اجماع دو قسم پر ہے ا۔ اجماع مرکب ۲۔ اجماع غیر مرکب۔

اجماع غیر مرکب: یہ مختصر اور واضح ہے اس لئے اس کی تفصیل ذکر نہیں کی، بہرحال ''اجماع غیر مرکب'' وہ ہے کہ مجتہدین کی آراء کسی ایسے حکم پر متفق ہوں جس کی علت ایک ہو جیسے امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ اس پر متفق ہیں کہ ماخرج من السبیلین سے وضوٹوٹ جاتا ہے، وضوٹوٹنا حکم ہے، اور خروجِ نجاست علت ہے، دونوں کے نزدیک حکم اور علت متحد ہیں کہ حکم بھی ایک ہے علت بھی بالاتفاق ایک ہے یہ اجماع غیر مرکب ہے اس میں فسادِ علت کا وہم نہیں اس کا حکم یہ ہے کہ یہ اجماع ہمیشہ حجت ہے اتحادِ علت کی وجہ سے اسے غیر مرکب کہتے ہیں۔

اجماع مرکب: اس کی تعریف وحکم مذکور ہے ''اجماع مرکب'' وہ ہے جس میں کسی ایک حکم پر مجتہدین کی آراء متفق ہوں علت

مختلف ہواختلاف علت کی وجہ سے اسے مرکب کہا جیسے ایک شخص کوقئی آئی اوراس نے مس مراۃ بھی کیا، احناف وشوافع دونوں کے نزدیک اس کا وضوٹوٹ گیا، وضوٹوٹنا حکم ہے، یہ بالاتفاق ہے، علت میں اختلاف ہے اس شخص کا وضوتو ٹوٹ گیا امام ابو حنیفہؒ سے دریافت کیا جی اس کا وضو کیوں نہ رہا؟ تو جواب ملا کہ قئی کی وجہ سے کہ ان کے نزدیک قئی ناقضِ وضو ہے امام شافعیؒ سے استفسار ہوا جی اس کا وضو کیسے ٹوٹ گیا؟ جواب ملامس مراۃ کی وجہ سے کہ ان کے نزدیک مس مرأۃ ناقضِ وضو ہے، حکم متفق، علت مختلف یہ اجماع مذہبی کی پہلی قسم اجماع مرکب ہے۔ ثم هذا النوع من الاجماع سے اجماع مرکب کے حکم کی تفصیل ہے، کیونکہ علت مختلف ہے تو اس اجماع کے ہمیشہ باقی رہنے کا حکم نہیں، اس لئے ہوسکتا ہے کہ دونوں کے ماخذ کے ثبوت میں کوئی نقص وفساد آجائے مثلاً قئی کے ناقض وضو ہونے کا ثبوت عندالاحناف مخدوش ہوجائے، یا مس مرأۃ کے ناقض وضو ہونے کا ماخذ مخدوش ہوجائے تو کوئی ایک بھی ناقض وضو کا قائل نہ رہے گا، اس لئے مصنفؒ کہتے ہیں یہ اجماع حجت ہے لیکن ماخذوں میں فساد ظاہر ہونے سے پہلے تک، اگر دونوں ماخذوں میں فساد ظاہر ہوا تو پھر حجت نہ رہے گا۔

والفساد متوهم سے بقولِ محشی ایک ایرادواعتراض کا جواب ہے، سوال یہ وارد ہوتا ہے کہ اجماع مرکب میں ظہورفساد کا امکان ہے، چنانچہ مصنفؒ نے تصریح کی ہے، جب فساد کا امکان ہے اور ظاہر ہے اختلاف کی صورت میں ایک حق اور ایک صورت باطل ہوگی جب یہ ثابت ہو چکا تو معلوم ہوا اجماع مرکب کی بنیاد باطل پر ہے کیونکہ دوعلتوں اور قولوں میں سے ایک کا باطل ہونا اور ایک کا برحق ہونا بدیہی چیز ہے اس سے ثابت ہوا کہ اجماع مرکب باطل پر اجماع ہے، یہ کیسے حجت ہوسکتا ہے؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ جناب تقریر وتثبیت تو خوب ہے لیکن اس میں متوہم اور متعین ومتحقق کا فرق ملحوظ نہیں دراصل بات یہ ہے کہ مصنفؒ کے قول ''بعد ظهور الفساد فی المأخذين'' سے دونوں طرف بلاتعیین ظہورفساد کا وہم وامکان ثابت ہوتا ہے، احتمال ہے کہ امام ابوحنیفہؒ مس مراۃ میں مصیب اور قئی میں خطاء پر ہوں، اسی طرح یہ بھی احتمال ہے کہ امام شافعیؒ قئی میں مصیب اور مس مرأۃ میں خطاء پر ہوں تو اس احتمال فی الطرفین سے دونوں طرف وہم وفساد ہے، کسی ایک سمت باتعیین فساد وبطلان ثابت نہیں اس لئے یہ ''توہم فساد فی الطرفین'' باطل پر ہے اجماع کی بنیاد نہیں بلکہ اجماع برحق ہے ہاں صرف ظہورِفساد کا وہم ہے، برخلاف سابقہ قسم اجماع غیر مرکب کے کہ اس میں تو اتحادِ علت کی وجہ سے یہ توہم بھی نہیں۔ جواب کے ساتھ بخلاف ماتقدم کا مفہوم بھی واضح ہو چکا کہ اجماع مرکب میں توہم فساد فی الطرفین ہے، برخلاف پہلے اجماع کے کہ اجماع غیر مرکب میں تو ''توہّم'' بھی نہیں، خلاصہ یہ ہے کہ اجماع مرکب میں اجماع مرتفع ہوسکتا ہے بنیاد میں ظہورِفساد کی وجہ سے ارتفاعِ علت ارتفاع حکم کا سبب ہے۔

تفریع ا۔ سابقہ تفصیل سے یہ ضابطہ ثابت ہوا کہ ارتفاعِ علت سے حکم مرتفع ہوتا ہے۔ اس پر تفریع یہ ہے کہ قاضی نے دو گواہوں کی گواہی کی بناء پر مدعی کے حق میں فیصلہ دیدیا، بعد میں ظاہر ہوا کہ شاہدین غلام تھے یا گواہی سے رجوع کرنے سے ان کا جھوٹ ظاہر ہوا تو مدعی علیہ کے حق میں فیصلہ کالعدم ہوگا کیونکہ فیصلہ شاہدین کی بناء پر تھا، جب علت ختم تو فیصلہ کالعدم،

نتیجہ یہ ہوگا کہ فیصلے کی وجہ سے مدعیٰ علیہ نے جتنا مال ادا کیا تھا اس کا تاوان دونوں گواہ بھریں گے اور مدعی کے حق میں فیصلہ باطل نہ ہوگا کیونکہ بالکلیہ احکام کا بطلان نہیں ہوتا، گواہوں کا قصور ہے تو وہ ضمان دیں گے۔

تفریع ۲۔ (سورۃ التوبہ کی آیت ۶۰) میں زکوٰۃ کے آٹھ مصارف کا بیان ہے جن پر زکوٰۃ خرچ ہوتی ہے، لگ سکتی ہے، ان میں سے ایک قسم ''مؤلفة القلوب'' ہے وہ لوگ جن کے دلوں کو دینِ اسلام کے قریب کرنے کے لئے زکوٰۃ دی جائے، ان کو دینے کی علت یہ تھی کہ یہ سردارانِ قریش اور دیگر سرکردہ لوگ اسلام میں داخل ہوئے تو اسلام کو غلبہ اور فائدہ ہوگا، پھر جب اللہ تعالیٰ نے اسلام کو شان وشوکت وغلبہ عطاء فرمایا تو یہ علت نہ رہی، اس لئے مصنفؒ نے کہا: علت منقطع ہونے کی وجہ سے ''مؤلفة القلوب'' کا حق ساقط ہوا ضابطہ وہی ہے ارتفاعِ علت سے ارتفاعِ حکم ہوا۔

تنبیہ: درحقیقت تفسیر وحدیث اور فقہ وفتاویٰ کا یہ مسئلہ ہے، جس کی تفصیل کا یہ محل ہے نہ مجال، اتنی بات ذہن نشین رہے کہ دورِ حاضر میں بہرحال اسکی ضرورت وافادیت ہے، گویا اوّلی دور والی علت عود کر آئی ہے، اس لئے کہ اطرافِ عالم میں یہود وہنود اور نصاریٰ حتیٰ کہ ہمارے ملک پاکستان میں قادیانیوں کے واقعات آئے روز سامنے آتے رہتے ہیں کہ، زن، زر، زمین کا جھانسہ دیکر مسلمانوں کے ایمان پر ہاتھ صاف کررہے ہیں، کفر کی بربریت اور مسلمانوں کی مظلومیت کی انتہاء ہو چکی ہے، چند ٹکوں کے عوض ایمان کے سودے سننے میں آتے ہیں، اس لئے امتِ مسلمہ کو بھی اب تو اپنا فرضِ منصبی اور موروثی سنبھالنا اور نبھانا چاہئے اور اپنے مسلمان بھائیوں کی خبرگیری اور نووارد مسلمانوں کی اعانت کرنی چاہیے چاہے تالیفِ قلوب ہو یا مستحقین کی اعانت۔ باقی یہ شبہ نہ رہے کہ یہ تو جی پیسے کے لالچ میں آرہے ہیں، اس لئے کہ ایمان ایسی بھٹی ہے جس میں عمرؓ جیسے بھی کندن بن گئے اور سراقہ بن مالکؓ جیسے کنگن پہن گئے اور یوحنا محمد یوسف بن گئے جب ایمان آتا ہے تو اخلاص آہی جاتا ہے افلاس کا تدارک ہم کریں اخلاص پیدا اللہ کریں گے۔

تفریع ۳۔ دسویں پارے کی پہلی آیت میں مالِ غنیمت کے خمس کے پانچ مصارف مذکور ہیں ا۔رسول اللہ ﷺ ۲۔ان کے اقرباء ۳۔یتامیٰ ۴۔مساکین ۵۔مسافر۔ اللہ تعالیٰ کا ذکر تبرک کے لئے ہے۔ آنحضرت ﷺ کی رحلت کی وجہ سے ایک مصرف کم ہوا پھر علت نصرۃ اقرباء النبی ﷺ مرتفع ہونے کی وجہ سے ایک مصرف اور کم ہوا باقی تین مصرف یتامیٰ مسکین مسافر رہ گئے در اصل قرابت داروں کا حصہ اس لئے تھا کہ امور دینیہ میں وہ نبی ﷺ کی نصرت واعانت اور حفاظت کرتے تھے دفاع کرتے تھے اب علت ان کی نصرت نہ رہی تو حصہ وحکم ساقط کیونکہ ارتفاعِ علت سے حکم مرتفع ہوتا ہے اسکی تصریح حدیثِ پاک میں ہے

''منهم ذوى القُربى في حال حَياتي وَلَيسَ لَهُم بَعدَ مَماتي''. (در منثور)

تفریع ۴۔ کسی کپڑے پر نجاست لگی ہو اسے دھونا، زائل کرنا، اور پاک کرنا پڑتا ہے مطلق پاک کرنے کے لئے ''انزلنا من السمآء ماءً طهوراً'' (الفرقان ۴۸) پاک پانی ہے اور دھلنے کے بعد پاک ہونے کی علت نجاست کا زائل ہونا ہے اگر نجاست کسی اور مائع اور بہنے والی چیز سے زائل ہوگئی تو کپڑا پاک ہونے کا حکم ہوگا نجاست زائل ومرتفع تو نجس ہونے کا حکم بھی

مرتفع مثلاً سرکہ سے نجاست زائل ہوگئی تو کپڑا پاک ہوجائیگا۔

تفریع ۵۔ سابقہ تفریع میں ثابت ہوا کہ طہارت و پاکی کی علت زوالِ نجاست ہے، اس سے نجاستِ حقیقی ظاہر اور نجاست حکمی کے درمیان فرق ثابت ہوا، سرکہ صرف نجاست حقیقیہ کو زائل کرتا ہے، نجاست حکمیہ بے وضوئی اور جنابت کو زائل نہیں کرتا، کیونکہ سرکہ محل سے نجاست زائل کرتا ہے، محل کی طہارت کا فائدہ نہیں دیتا (وہ تو زوالِ نجاست سے ثابت ہوا) نجاست حکمیہ میں زوالِ نجاست مرئی نہیں بلکہ شرعی ہے کہ پانی سے اعضاء وضو دھونے سے آدمی باوضو ہوجاتا ہے اس میں زوالِ نجاست ظاہری تو نہیں ورنہ خروج ریح و نجاست کہاں سے اور وضو میں دھونے کا حکم کن اعضاء کے لئے؟ اسکا نتیجہ یہ ہوا سرکہ سے نجاست حقیقی زائل ہوگی، کپڑا جگہ وغیرہ پاک ہوگی لیکن وضو، غسل سرکہ سے درست نہیں کیونکہ یہ محل کے لئے مفید طہارت نہیں، وضو، غسل تو مطلق پاک کرنے والے پانی سے ہوں گے۔

۲۔فصل دوسری فصل عدم القائل بالفصل کی دوقسموں کے بیان میں ہے۔

ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِکَ نَوْعٌ مِنَ الْاِجْمَاعِ وَهُوَ عَدَمُ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ، وَذٰلِکَ نَوْعَانِ، اَحَدُهُمَا مَا إِذَا كَانَ مَنْشَأُ الْخِلَافِ فِي الْفَصْلَيْنِ وَاحِدًا، وَالثَّانِيْ مَا إِذَا كَانَ الْمَنْشَأُ مُخْتَلِفًا، وَالْاَوَّلُ حُجَّةٌ، وَالثَّانِيْ لَيْسَ بِحُجَّةٍ، مِثَالُ الْاَوَّلِ فِيْمَا خَرَّجَ الْعُلَمَاءُ مِنَ الْمَسَائِلِ الْفِقْهِيَّةِ عَلٰى اَصْلٍ وَاحِدٍ وَنَظِيْرُهُ: إِذَا اَثْبَتْنَا اَنَّ النَّهْيَ عَنِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِيَّةِ يُوْجِبُ تَقْرِيْرَهَا، قُلْنَا: يَصِحُّ النَّذْرُ بِصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ "وَالْبَيْعُ الْفَاسِدُ يُفِيْدُ الْمِلْكَ لِعَدَمِ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ، وَلَوْ قُلْنَا: اِنَّ التَّعْلِيْقَ سَبَبٌ عِنْدَ وُجُوْدِ الشَّرْطِ، قُلْنَا: تَعْلِيْقُ الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ بِالْمِلْكِ وَسَبَبِ الْمِلْكِ صَحِيْحٌ. وَكَذَا لَوْ اَثْبَتْنَا اَنَّ تَرَتُّبَ الْحُكْمِ عَلٰى اِسْمٍ مَوْصُوْفٍ بِصِفَةٍ لَا يُوْجِبُ تَعْلِيْقَ الْحُكْمِ بِهٖ، قُلْنَا طَوْلُ الْحُرَّةِ لَايَمْنَعُ جَوَازَ نِكَاحِ الْاَمَةِ إِذْ صَحَّ بِنَقْلِ السَّلَفِ اَنَّ الشَّافِعِيَّ فَرَّعَ مَسْأَلَةَ طَوْلِ الْحُرَّةِ عَلٰى هٰذَا الْاَصْلِ. وَلَوْ اَثْبَتْنَا جَوَازَ نِكَاحِ الْاَمَةِ الْمُؤْمِنَةِ مَعَ الطَّوْلِ جَازَ نِكَاحُ الْاَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ بِهٰذَا الْاَصْلِ، وَعَلٰى هٰذَا مِثَالُهٗ مِمَّا ذَكَرْنَا فِيْ مَا سَبَقَ، وَنَظِيْرُ الثَّانِيْ إِذَا قُلْنَا: اِنَّ الْقَيْءَ نَاقِضٌ فَيَكُوْنُ الْبَيْعُ الْفَاسِدُ مُفِيْدًا لِلْمِلْكِ لِعَدَمِ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ اَوْ يَكُوْنُ مُوْجَبُ الْعَمْدِ الْقَوَدَ لِعَدَمِ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ، وَبِمِثْلِ هٰذَا الْقَيْءُ غَيْرُ نَاقِضٍ فَيَكُوْنُ الْمَسُّ نَاقِضًا وَهٰذَا لَيْسَ بِحُجَّةٍ لِاَنَّ صِحَّةَ الْفَرْعِ وَإِنْ دَلَّتْ عَلٰى صِحَّةِ اَصْلِهٖ وَلٰكِنَّهَا لَا تُوْجِبُ صِحَّةَ اَصْلٍ آخَرَ حَتّٰى تَفَرَّعَتْ عَلَيْهِ الْمَسْأَلَةُ الْاُخْرٰى.

"اس کے بعد پھر اجماع کی ایک قسم ہے، وہ عدم القائل بالفصل ہے، اس کی دوقسمیں ہیں، ان میں سے ایک وہ ہے جب دوفصلوں میں اختلاف کا منشا ایک ہو، دوسری وہ ہے جب اختلاف کا منشا مختلف ہو پہلی حجت ہے،

دوسری حجت نہیں، پہلی کی مثال اس صورت میں ہے جس میں علماء نے ایک اصول پر فقہی مسائل کی تخریج کی
،ایک اصول پر مسائل نکالنے کی مثال: جب ہم نے ثابت کیا کہ شرعی تصرّفات سے نہی ان کی مشروعیت ثابت
،ہم نے کہا: یوم نحر کے روزے کی منت درست ہے اور بیع فاسد قبضے کے وقت ملکیت کا فائدہ دیتی ہے عدم القائل
بالفصل کی وجہ سے، اگر ہم نے کہا: تحقیق تعلیق شرط کے وجود کے وقت سبب ہے تو ہم نے کہا: طلاق وعتاق کو ملک
اور سببِ ملک سے معلّق کرنا درست ہے، اسی طرح اگر ہم نے ثابت کیا ایک اسم کا صفت سے متصف ہونے پر
حکم مرتب ہونا اس کے ساتھ حکم کے معلق ومشروط ہونے کو ثابت نہیں کرتا، تو ہم نے کہا: آزاد عورت سے نکاح پر
قدرت لونڈی سے نکاح کرنے سے مانع نہیں، اس لئے کہ بطریقِ صحت اسلاف سے منقول ہے کہ امام شافعیؒ
نے اسی اصول پر طولِ حرّہ کا مسئلہ متفرع کیا ہے، اگر ہم ثابت کریں طولِ حرّہ کے باوجود مومنہ باندی سے نکاح کا
جواز تو اسی بنیاد پر کتابیہ باندی سے نکاح جائز ہوگا، اسی بناء پر اس کی مثال وہ ہے جو ہم نے سابقہ فصل میں ذکر کی
دوسری قسم کی مثال: جب ہم نے کہا: قئی ناقضِ وضو ہے تو بیع فاسد مفیدِ ملک ہوگی عدم القائل بالفصل کی وجہ سے،
یا قتلِ عمد کا موجب قصاص ہے عدم القائل بالفصل کی وجہ سے اسی کی مثال قئی ناقضِ وضو نہیں تو مسِ مراۃ ناقض ہو
گا اور یہ حجت نہیں اس لئے کہ فرع کی صحت اگر چہ اس کے اصول کی صحت پر دلالت کرتی ہے، لیکن دوسرے اصل
کی صحت ثابت نہیں کرتی یہاں تک کہ اس پر دوسرا مسئلہ متفرع ہو"

توضیح: اس فصل میں اجماع کی قسم "عدم القائل بالفصل" کی دو قسمیں، ان کا حکم اور مثالیں مذکور ہیں۔

عدم القائل بالفصل: اس کا معنیٰ ہے "فرق کا قائل نہ ہونا" یہ اجماع مرکب کی قسم ہے۔ بتصریح محشی اس کا حاصل یہ ہے کہ دو اختلافی مسئلے ہیں وہ دونوں فریقین کے نزدیک اپنے اپنے اصول پر ثابت ہوں گے یا منتفی، ایسا نہ ہو کہ ایک ثابت اور دوسرا منتفی، یہی مطلب ہے عدم القائل بالفصل کا کہ دونوں کے ثابت ہونے میں یا پھر منتفی ہونے میں فرق کا کوئی قائل نہیں، ایک ثابت تو دوسرا ثابت، ایک منتفی تو دوسرا منتفی۔ پھر اسکی دو قسمیں ہیں ا۔ دونوں اختلافی مسئلوں میں اختلاف کی بنیاد ایک ہو۲۔ دونوں اختلافی مسائل کا منشا اور بنیاد جدا جدا ہو، دونوں میں حکم تو ایک ہے، اثبات یا انتفاء لیکن اختلاف کی بنیاد ایک ہے تو پہلی قسم، اختلاف کی بنیاد جدا جدا ہے تو دوسری قسم، پہلی قسم حجت ہے، دوسری حجت نہیں۔

منشأ اختلاف ایک کی پہلی مثال: اس کی مثال وہ مسائل فقہیہ ہیں جن کی تخریج ایک اصول پر ہے مثلاً حنفیہ کا یہ اصول فصل ۱۴ میں ہم نے پڑھا ہے کہ افعالِ شرعیہ سے نہی ان کی مشروعیت اور جواز کو باقی رکھتی ہے، چاہے نہی وارد ہے لیکن اس کی اصل مشروعیت باقی ہے لَاتَصُوْمُوْا فِیْ هٰذِهِ الْاَیَّامِ فَاِنَّهَا اَیَّامُ اَكْلٍ وَّشُرْبٍ وَّذِكْرِ اللّٰهِ اور نَهٰی عَنْ بَیْعٍ وَّشَرْطٍ (مسند احمد ۵۱۳/۲، ۵۳۵، نصب الرایہ ۱۷/۴) پہلی حدیث میں یومِ نحر کے روزے پر نہی ہے اور دوسری حدیث میں بیع فاسد سے نہی ہے، دونوں مسئلوں میں نہی وارد ہونے کے باوجود ان کی مشروعیت باقی ہے، چنانچہ یومِ نحر کے روزے کی منت درست ہے اور

بیع فاسد قبضے کی صورت میں مشتری کے لئے ثبوتِ ملک کا فائدہ دیتی ہے، ایک اصول پر دونوں مسئلے ثابت ہیں، ہاں یہ وضاحت ہے کہ اس دن روزہ رکھنا ضیافتِ الٰہی سے اعراض ہے تو دوسرے دنوں میں سے کسی دن قضا ہوگی، نفسِ نذر صوم نحر مشروع ہے۔ اسی طرح بیع فاسد میں کسی حد تک شارع کی مخالفت ہے تو قبضے سے پہلے ملک ثابت نہ ہوگی اور بیع توڑنے اور فساد دور کرنے کا حکم ہوگا، فی نفسہ بیع فاسد مفید ملک ہے۔

شوافعؒ کا اصول یہ ہے کہ ''افعالِ شرعیہ سے نہی ان کی مشروعیت کو باقی نہیں رکھتی'' اس لئے ان کے نزدیک دونوں مسئلے منفی ہیں یوم نحر کے روزے کی منت درست ہے نہ بیع فاسد مفید ملک ہے، منشا اختلاف ''ورودِ نہی'' ایک ہے، پھر احنافؒ کے نزدیک دونوں کا ثبوت ہے، شوافعؒ کے نزدیک انتفاء ہے، فصل کا کوئی قائل نہیں، کہ احناف کے نزدیک ایک ثابت، ایک منفی ہو یا شوافعؒ کے نزدیک ایک منفی ایک ثابت ہو اس فرق کا کوئی قائل نہیں، ہمارے نزدیک دونوں ثابت ان کے نزدیک دونوں منفی۔

دوسری مثال: فصل ۲۱ بیان تغییر میں ہم پڑھ چکے ہیں کہ تعلیق بالشرط احناف کے نزدیک وجودِ شرط کے وقت جزاء اور وقوع حکم کا سبب ہوتا ہے، جب شرط کا وجود ہوگا تو حکم کا وقوع ہوگا، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ طلاق اور عتاق دونوں کو ملک اور سبب ملک پر معلق ومشروط کرنا درست ہے، اِنْ مَلَكْتُكَ فَاَنْتَ حُرٌّ ملک سے معلق کرنے کی مثال ہے، اِنِ اشْتَرَيْتُكَ فَاَنْتَ حُرٌّ اور اِنْ تَزَوَّجْتُكِ فَاَنْتِ طَالِقٌ سبب ملک سے معلق کرنے کی مثالیں ہیں، اس اصول کا حاصل یہ ہے کہ طلاق وعتاق دونوں کو ملک اور سبب ملک سے معلق کرنا حنفیہ کے نزدیک درست ہے۔ دونوں مسئلے ثابت ہیں۔ شافعیہؒ کے نزدیک تعلیق بالشرط فی الحال سبب ہے، اس لئے ان کے نزدیک مذکورہ مثالوں میں طلاق وعتاق دونوں کو ملک اور سبب سے معلق کرنا درست نہیں، دونوں میں صحت تعلیق منفی ہے۔ آپ نے غور کیا منشاءِ اختلاف ایک ہے ''تعلیق بالشرط کا سبب ہونا'' سبب ہے وجودِ شرط کے وقت حنفیہؒ کے نزدیک تو طلاق وعتاق کی تعلیق درست ہے، سبب ہے فی الحال شافعیہؒ کے نزدیک تو تعلیق درست نہیں یہ عدم القائل بالفصل ہے کہ منشاءِ اختلاف ایک ہے تعلیق بالشرط کا سبب ہونا، دونوں مسئلوں میں فرق کا کوئی قائل نہیں۔

تیسری مثال: اسی فصل ۳۱ میں تعلیق بالشرط کی بحث کے آخر میں ہم نے پڑھا ہے کہ ''ایک اسم پر کسی صفت سے متصف ہونے کی وجہ سے حکم مرتب ہونا حنفیہ کے نزدیک اسی صفت سے حکم کو معلّق نہیں کرتا'' بلکہ حکم عام رہتا ہے اس صفت کے وجود کی صورت میں لاگو ہوتا ہے اور صفت معدوم ہونے کی صورت میں بھی حکم لاگو ہوتا ہے، اس اصول کے مطابق دو مسئلے ثابت ہوئے طولِ حرّہ (آزاد عورت سے نکاح پر قدرت) کے باوجود باندی سے نکاح درست ہے، اور کتابیہ باندی سے بھی نکاح درست ہے۔ اصول وہی ہے کہ کسی اسم پر صفت کی وجہ سے حکم مرتب ہونا اس کے معلّق ہونے کو ثابت نہیں کرتا جب ہم نے یہ اصول ثابت کر دیا تو دونوں حکم ثابت ہوئے۔ شوافعؒ کا اصول ہے ''**فانّه بمنزلة تعليق الحكم بذلك الوصف عنده**'' ان کے نزدیک حکم اسی صفت کے ساتھ معلّق ہے، طولِ حرّہ کے ہوتے ہوئے باندی سے نکاح درست نہیں، اور کتابی لونڈی

سے بھی نکاح درست نہیں، عدمِ وصف سے دونوں حکم منتفی، کیونکہ وَمَنْ لَّمْ یَسْتَطِعْ مِنْکُمْ طَوْلاً .... مِنْ فَتَیَاتِکُمُ الْمُؤْمِنَاتِ (النساء ۲۵) میں صفت تعلیق کے حکم میں ہے طولِ حرہ کی استطاعت ہونا انتفاء حکم کا سبب ہے غیر مؤمنہ ہونا بھی انتفاء حکم کا سبب ہے تو دونوں حکم منتفی۔ منشاء اختلاف ''اسم کا صفت سے متصف ہونا'' ایک ہے، حنفیہ کے نزدیک تعلیق بالوصف ثابت نہیں کرتا، تو دونوں حکم ثابت، شافعیہ کے نزدیک تعلیق بالوصف ہے تو دونوں حکم منتفی، فرق نہیں ہے۔ ایک ثابت ایک منتفی یا ایک منتفی ایک ثابت، اپنے اپنے اصول کے مطابق دونوں مسئلوں کا حکم ایک ہے۔ **اذا صح بنقل السلف** سے مذکورہ بحث کی تعلیل مذکور ہے دراصل بعض نے یہ کہہ دیا کہ امام شافعیؒ نے طولِ حرّہ والے مسئلہ کو وصف وعدمِ وصف کی بجائے شرط وعدمِ شرط کی بناء پر متفرع کیا ہے، تو مصنفؒ نے تعلیلاً اس کا تدارک کیا ہے کہ اسلاف وائمہ سے بصحت منقول ہے کہ امام شافعیؒ نے یہ مسئلہ اسی اصول وصف وعدمِ وصف پر متفرع کیا ہے، اس لئے مذکورہ بالا تقریر وتفصیل درست ہے۔

وعلی هذا مثاله مما ذکرنا فیما سبق: آخر میں تفریع کی طرف اشارہ کر دیا ہے، جس کی تفصیل ومثال فصل ۳۱ میں گذر چکی ہے، سابقہ بحث سے مناسبت کی وجہ سے اشارۃً حوالہ دے دیا جس طرح یہ اصول ہے کہ وصف پر حکم مرتب ہونے سے ہمارے نزدیک تعلیق بالوصف ثابت نہیں اور ان کے نزدیک ہے، اسی طرح شرط وعدمِ شرط کا مسئلہ ہے جو حکم مشروط وارد ہے تو وہ شرط کے ہوتے ہوئے نافذ ہوگا ورنہ نہیں، جبکہ حنفیہ کے نزدیک تعلیق بالشرط عدمِ شرط کے وقت انتفاء حکم کو ثابت نہیں کرتی، چنانچہ وَاِنْ کُنَّ اُولَاتِ حَمْلٍ فَاَنْفِقُوْا عَلَیْهِنَّ حَتّٰی یَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ (الطلاق ۶) کی وجہ سے امام شافعیؒ کے نزدیک معتدہ حاملہ کے لئے نفقہ ہوگا، عدمِ شرط کی وجہ سے معتدہ غیر حاملہ کے لئے نفقہ نہ ہوگا، جیسا کہ ہم پڑھ چکے ہیں عندنا معتدہ کے لئے نفقہ ہوگا اسی آیت کے مطابق اور غیر حاملہ معتدہ کے لئے نفقہ ہوگا دیگر دلائل وارِدہ کے مطابق یعنی عدمِ شرط سے حکم معدوم نہ ہوگا، بلکہ دوسرے دلائل سے ثابت ہوگا، اسی طرح فصل ۲ مطلق مقید کی بحث میں بھی ہم پڑھ چکے ہیں کہ مطلق اپنے اطلاق پر رہے گا جہاں رقبہ کے ساتھ مؤمنہ کی قید نہیں تو وہ مطلق ہی رہے گا جہاں رقبہ مؤمنہ مقید وارد ہے تو یہاں کفارے کے لئے مؤمن غلام آزاد کرنا ضروری ہوگا۔ الغرض ہمارے نزدیک عدمِ وصف سے عدمِ حکم اور عدمِ شرط سے عدمِ حکم نہ ہوگا اور نہ ہی مقید کی وجہ سے مطلق مقید ہوگا خوب سمجھ لیں تاکہ سبق کی تقریر وتطبیق میں فرق نہ آئے کیونکہ عدم القائل بالفصل کی بحث ہے۔

دوسری قسم: ونظیر الثانی۔ دوسری قسم کی مثال کا ذکر ہے، جس میں منشا اختلاف جدا جدا ہے حنفیہؒ کے نزدیک قئی ناقض وضو ہے، بیع فاسد مفید ملک ہے، دونوں مسئلے ثابت ہیں، دلیل وبنیاد مختلف ہے، قئی تو حدیث پاک کی وجہ سے ناقض وضو ہے، اور بیع فاسد افعالِ شرعیہ پر نہی وارد ہونے کی وجہ سے مفید ملک ہے، ان دونوں مسئلوں میں فرق نہیں کہ پہلا ثابت، دوسرا منتفی ہو یا پہلا منتفی دوسرا ثابت ہو، یہ فرق نہیں بلکہ دونوں ثابت ہیں اس لئے یہ عدم القائل بالفصل ہے کہ اس میں احناف فرق کے قائل نہیں، ہاں منشاء جدا ہونے کی وجہ سے دوسری قسم ہے۔

شوافعؒ دونوں کو منتفی مانتے ہیں ان کے نزدیک قئی ناقض وضو نہیں اور بیع فاسد مفید ملک نہیں، منشاء اختلاف جدا ہے، شوافعؒ نے

خروج من السبیلین نہ ہونے کی وجہ سے قئی کو ناقض نہیں مانا اور احناف نے حدیث کی وجہ سے ناقض وضو مان لیا۔ اسی طرح احنافؒ کے نزدیک افعال شرعیہ سے نہی ان کی مشروعیت کو باقی رکھتی ہے، شوافعؒ کے نزدیک باقی نہیں رکھتی۔

بالفاظ دیگر ایک اور مسئلہ ملا کر بھی مثال سمجھ سکتے ہیں، قئی ناقض وضو ہے، قتل عمد کا موجب قصاص ہے، دونوں ثابت ہیں، کوئی فرق کا قائل نہیں، جو مانتے ہیں تو دونوں کو مانتے ہیں یہ تو احناف کا مسلک ہوا۔ جو قائل نہیں تو دونوں کے قائل نہیں دونوں کو منفی مانتے ہیں، شوافعؒ کے نزدیک قئی ناقض وضو نہیں اور قتل عمد کا موجب صرف قصاص نہیں (بلکہ قصاص اور دیت میں سے ایک ہے) دونوں کے منفی ہونے میں فرق نہیں۔

تیسرا طرز: مثلاً شوافعؒ کہیں: قئی غیر ناقض وضو ہے اور مس مراۃ ناقض وضو ہے۔ یہ دونوں اسی طرح مانتے ہیں، فرق کے قائل نہیں، احنافؒ کہتے ہیں قئی غیر ناقض نہیں اور مس مراۃ بھی ناقض وضو نہیں دیکھئے دونوں میں فرق نہیں ہے، مسئلے متفق ہیں ،منشأ اختلاف جدا ہے، مصنفؒ نے تین طریقوں سے ایک ہی بات کو سمجھا دیا ہے کہ یہ عدم القائل بالفصل کی دوسری قسم ہے ۔

حکم: هٰذَا لَيْسَ بِحُجَّةٍ ...... سے اس کا حکم اور اس کی علت ذکر کی ہے، کہتے ہیں یہ دوسری قسم حجت نہیں، اس لئے کہ ایک فرع اور ثابت شدہ مسئلہ اپنی دلیل و بنیاد کی صحت پر تو دلالت کرتا ہے کہ اس سے یہ مسئلہ متفرع ہوا اور حکم ثابت ہوا لیکن دوسرے مسئلے کے ثبوت کے لئے یہ صحیح بنیاد بنے۔ یہ نہیں ہوسکتا اور نہ ہی یہ ثابت کرسکتا ہے، مثلاً حدیث پاک کی وجہ سے ثابت ہوا قئی ناقض وضو ہے تو اس سے صحیح اصول ثابت ہوا کہ غیر سبیلین سے خارج ہونا بھی ناقض وضو ہوسکتا ہے لیکن اس سے یہ تو ثابت نہ ہوگا کہ اس کی بناء پر بیع فاسد مفید ملک ہے؟ جب فرع سے ایک اصل کی صحت ثابت ہے اور دوسرے مسئلہ کے لئے اصل کے ثبوت کی صحت کا موجب نہیں تو یہ حجت کیسے بن سکتا ہے۔ اس لئے اس کا حکم یہی ہے کہ یہ حجت نہیں۔

۳۔ فصل: تیسری فصل قیاس پر عمل کی کڑی شرائط کے بیان میں ہے۔

یہ درحقیقت بحث رابع کا مقدمہ اور ابتدائیہ ہے۔

اَلْوَاجِبُ عَلَى الْمُجْتَهِدِ طَلَبُ حُكْمِ الْحَادِثَةِ مِنْ كِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰى ثُمَّ مِنْ سُنَّةِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ بِصَرِيْحِ النَّصِّ اَوْ دَلَالَتِهٖ عَلٰى مَا مَرَّ ذِكْرُهٗ فَاِنَّهٗ لَا سَبِيْلَ اِلَى الْعَمَلِ بِالرَّأْيِ مَعَ اِمْكَانِ الْعَمَلِ بِالنَّصِّ، وَلِهٰذَا اِذَا اِشْتَبَهَتْ عَلَيْهِ الْقِبْلَةُ فَاَخْبَرَهٗ وَاحِدٌ عَنْهَا لَا يَجُوْزُ لَهُ التَّحَرِّيْ، وَلَوْ وَجَدَ مَاءً فَاَخْبَرَهٗ عَدْلٌ اَنَّهٗ نَجِسٌ لَا يَجُوْزُ لَهُ التَّوَضِّيْ بِهٖ بَلْ يَتَيَمَّمُ، وَعَلٰى اِعْتِبَارِ اَنَّ الْعَمَلَ بِالرَّأْيِ دُوْنَ الْعَمَلِ بِالنَّصِّ قُلْنَا: اِنَّ الشُّبْهَةَ بِالْمَحَلِّ اَقْوٰى مِنَ الشُّبْهَةِ فِي الظَّنِّ حَتّٰى سَقَطَ اِعْتِبَارُ ظَنِّ الْعَبْدِ فِي الْفَصْلِ الْاَوَّلِ، وَمِثَالُهٗ فِيْ مَا اِذَا وَطِئَ جَارِيَةَ اِبْنِهٖ لَا يُحَدُّ وَاِنْ قَالَ: عَلِمْتُ اَنَّهَا عَلَيَّ حَرَامٌ وَيَثْبُتُ نَسَبُ الْوَلَدِ مِنْهُ. لِاَنَّ شُبْهَةَ الْمِلْكِ لَا تَثْبُتُ بِالنَّصِّ فِيْ مَالِ الْاِبْنِ، قَالَ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ: اَنْتَ وَمَالُكَ لِاَبِيْكَ فَسَقَطَ اِعْتِبَارُ ظَنِّهٖ فِي الْحِلِّ

وَالْحُرْمَةِ فِیْ ذٰلِکَ، وَلَوْ وَطِیَ الْاِبْنُ جَارِیَةَ اَبِیْهِ یُعْتَبَرُ ظَنُّهُ فِی الْحِلِّ وَالْحُرْمَةِ ۔حَتّٰی لَوْ قَالَ: ظَنَنْتُ اَنَّهَا عَلَیَّ حَرَامٌ یَجِبُ الْحَدُّ ۔ وَلَوْ قَالَ: ظَنَنْتُ اَنَّهَا عَلَیَّ حَلَالٌ لَا یَجِبُ الْحَدُّ لِاَنَّ شُبْهَةَ الْمِلْکِ فِیْ مَالِ الْاَبِ لَمْ یَثْبُتْ لَهٗ بِالنَّصِّ فَاعْتُبِرَ رَأْیُهٗ وَلَا یَثْبُتُ نَسَبُ الْوَلَدِ وَاِنِ ادَّعَاهُ.

''مجتہد پر واجب ہے پیش آمدہ مسائل کا حکم کتاب اللہ میں تلاش کرے پھر حدیث رسول اللہ ﷺ میں صراحۃ النص، دلالۃ النص کے ان طریقوں پر جن کا ذکر فصل ۹ میں گذر چکا ہے اس لئے تحقیق نص پر عمل کے امکان کے ساتھ رائے کی طرف عمل کیلئے جانے کی کوئی سبیل نہیں اسی وجہ سے تو جب اس پر سمتِ قبلہ مشتبہ ہو جائے پھر کسی ایک نے اسے اس کی خبر دے دی تو اسکو مزید سوچ و بیچار جائز نہیں، اگر پانی پایا پھر اسے ایک دیندار شخص نے خبر دی کہ ناپاک ہے تو اس کے لئے اس سے وضو کرنا جائز نہیں بلکہ تیمّم کر لے، اسی اعتبار پر کہ رائے پر عمل کرنا نص پر عمل کرنے سے کمتر ہے ہم نے کہا: محل میں شبہ ظن میں شبہ سے قوی تر ہے یہاں تک کہ پہلی صورت میں بندے کے گمان کا اعتبار ساقط ہے اس کی مثال اس صورت میں ہے جب کسی شخص نے اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کر لی تو اسے حد نہ لگائی جائیگی اگر چہ اس نے کہا: مجھے معلوم ہے کہ یہ مجھ پر حرام ہے اور باندی سے ظن سے پیدا شدہ بچے کا نسب اس سے ثابت ہوگا اس لئے کہ اس کے لئے ملک کا شبہ بیٹے کے مال میں نص سے ثابت ہے حضور ﷺ نے فرمایا: تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے، تو اسکے گمان کا اعتبار اسکی حلت وحرمت میں ساقط ہے (اس کے برعکس) اگر بیٹے نے باپ کی باندی سے وطی کر لی تو حلت وحرمت میں اس کے گمان کا اعتبار ہوگا یہاں تک کہ اگر اس نے کہا: مجھے گمان ہوا کہ یہ مجھ پر حرام ہے تو حد واجب ہوگی اور اگر کہا: مجھے گمان ہے کہ یہ مجھ پر حلال ہے تو حد واجب نہ ہوگی اس لئے کہ باپ کے مال میں ملک کا شبہ اس کے لئے ثابت نہیں نص کے ساتھ تو اسکی رائے معتبر ہوئی اور بچے کا نسب ثابت نہ ہوگا اگر چہ اس نے اس کا دعویٰ کیا''۔

توضیح: اس عبارت میں قیاس پر عمل کی پہلی شرط اور اس پر دو تفریعات کا ذکر ہے۔

مجتہد کے لئے پہلی شرط: مجتہد اجتہاد سے اسم فاعل کا صیغہ ہے مجرد جہد بمعنیٰ محنت وکوشش ہے اجتہاد کا لغوی معنیٰ ''بَذْلُ الْوُسْعِ وَالطَّاقَةِ فِی الْمَقْصُوْدِ'' مطلوب میں پوری وسعت وہمت صرف کرنا مقدور بھر کوشش کرنا عند الفقہاء اجتہاد نام ہے ''بَذْلُ الْوُسْعِ وَالطَّاقَةِ فِیْ طَلَبِ الْحُکْمِ بِطُرُقِ الْمَنْصُوْصَةِ'' منصوص علیہ طریقوں سے تلاشِ حکم کی جستجو میں محنت صرف کرنا مجتہد کے لئے ضروری شرط ہے کہ کتاب وسنت علومِ دینیہ، استنباط کے قواعد وضوابط اور لغات واصطلاحات پر پوری پوری دسترس رکھتا ہو عمیق الفکر اور دقیق النظر ہو (فصول) یہ تو تمہید ہوئی اب مصنف کی ذکر کردہ شرط ملاحظہ ہو چنانچہ کہتے ہیں ''مجتہد پر واجب ہے کہ جب اس کے سامنے جدید پیش آمدہ مسئلہ آئے تو پہلے پہل کتاب اللہ سے تلاش کرے پھر سنت رسول اللہ ﷺ سے، بحث اول میں گذرے ہوئے اصولوں کے مطابق خاص، عام، ظاہر، نص، عبارت النص، اشارۃ النص غرض

قرآن وحدیث میں غوطہ زن ہوکر حکم تلاش کرے اس لئے کہ جب تک ایک فیصد بھی نص پر عمل کرنا ممکن ہوتو اسے ترجیح دے۔ نص پر عمل کے امکان کی صورت میں رائے پر عمل کی کوئی سبیل ومجال نہیں کتاب اللہ میں مل جائے تو سب سے اقویٰ اور مقدم کہ اسکا قطعی ہونا بدیہی امر ہے پھر متواتر، مشہور، اخبارِ احاد حتیٰ کہ عندالحنفیہ ضعیف حدیث بھی قیاس ورائے پر مقدم ہے۔ "رَوٰی اِمَامُنَا الْاَعْظَمُ وَهُمَامُنَا الْاَقْدَمُ اَنَّ الضَّعِيْفَ اَيْضًا اَوْلٰى مِنْ آرَاءِ الرِّجَالِ لَاسَبِيْلَ اِلَى الْعَمَلِ بِالرَّأْيِ مَعَ اِمْكَانِ الْعَمَلِ بِالنَّصِّ" محشیؒ نے اس پر بہترین تجزیہ پیش کیا ہے کہ حنفیہ کو اہل الرائے کہنے (الا پنے) اور کہنے والوں نے اس جملہ پر نظر کرنے کی زحمت کیوں نہیں کی کہ نص پر عمل کا وقوع وتحقق تو کجا امکان بھی ہوتو رائے پر عمل کی گنجائش نہیں قرآن وسنت پر عمل ہر قیمت مقدم ہے۔

تفریع ا: ایک شخص پر سمت قبلہ مشتبہ ہوئی کہ کس سمت منہ کرکے نماز پڑھوں عموماً اس کا حکم یہ ہے کہ تحری یعنی غور وفکر کرلے، خوب سوچ وبچار کے بعد جس نتیجے پر پہنچے عمل کرلے صراحت نہ ملے تو اپنی تحری پر عمل کرلے لیکن اگر کسی شخص نے بتلادیا کہ قبلہ اس رخ پر ہے، تو پھر تحری پر عمل جائز نہیں، کیونکہ نص صریح پر عمل رائے پر عمل سے مقدم ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی مٹکے، برتن وغیرہ میں پانی پایا اس کو وضو کی ضرورت ہے، از خود اس نے غور کیا اور اس نتیجہ پر پہنچا کہ یہ پاک ہے، اس لئے کہ پانی اصلاً پاک ہے اسے استصحاب حال کہتے ہیں، سابقہ حالت پر برقرار رکھنا، یہ بھی قیاس اور رائے کی ایک قسم ہے یہ تو اس نتیجہ پر پہنچا ادھر کسی نے خبر دی کہ یہ ناپاک ہے خبر دینے والا دین دار شخص ہے، یہ خبر نص کے مرتبہ میں ہے تو قیاس کے بجائے اس پر عمل ہوگا اور وضو کے بجائے دیگر پاک پانی نہ ملنے کی صورت میں تیمم کرلے۔

تفریع ۲- اسی اعتبار سے کہ رائے پر عمل نص پر عمل سے کمتر ہے ہم احنافؒ نے کہا: محل میں شبہ، ظن میں شبہ سے قوی تر ہے، اس کے لئے یاد رہے شبہ، اشتباہ ثبوت وتحقیق سے کم ہیں جیسے ظن وخیال یقین وتیقن سے کم ہیں شبہ یقین کے قریب تو ہوتا ہے لیکن ثابت نہیں ہوتا پھر شبہ کی دو قسمیں ہیں۔

ا۔ شبہ فی المحل: اس کا مطلب یہ ہے کہ ایسی صریح دلیل پائی جائے جو حلت کے منافی ہو یا حرمت کے منافی ہو پھر کسی مانع کی وجہ سے مؤثر نہ ہو ہاں حرام میں حلال ہونے کا شبہ پیدا کردے یا حلال میں حرمت کا شبہ پیدا کردے۔ مثلاً حدیث پاک میں ہے: "انت ومالک لابیک" (مسند احمد ۲/۲۰۴) بیٹے کی مملوکہ باندی سے وطی باپ کے لئے حرام ہے، اس حدیث کی وجہ سے شبہ پیدا ہوا کہ حلال ہے اگرچہ درحقیقت حلال نہیں، کیونکہ حلت کے لئے ملکیت ضروری ہے۔

۲ شبہ فی الظن: گمان میں شبہ کا مطلب یہ ہے کہ کسی چیز کی دلیل خیال کرلی جائے اور درحقیقت وہ دلیل نہ ہو، حلت کی دلیل نہیں اس نے دلیل خیال کرلی یا حرمت کی دلیل نہیں اس نے دلیل حرمت خیال کرلی۔ دونوں قسموں کی وضاحت سے معلوم ہوا کہ "شبہ فی المحل" کا تحقق نص پر ہوتا ہے بندے کے ظن پر موقوف نہیں ہوتا "شبہ فی الظن" کا تحقق بندے کے گمان سے پیدا ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر یوں سمجھ لیں "شبہ فی المحل" نص سے پیدا ہوتا ہے، "شبہ فی الظن" بندے کے گمان سے پیدا ہوتا

ہے، اب منطبق کرتے ہیں کہ شبہ فی المحل شبہ فی الظن سے قوی تر اور مقدم ہے کیونکہ نص پر عمل رائے پر عمل سے مقدم، تو نص سے ثابت ''شبہ فی المحل''، بندے کے گمان سے پیدا شدہ ''شبہ فی الظن'' سے اقویٰ اور مقدم ہے۔

مثال: ایک شخص نے اپنے بیٹے کی لونڈی سے وطی کر لی، تو کیا اس پر حد زنا جاری ہوگی یا نہ ہوگی، مصنفؒ کہتے ہیں اس پر حد جاری نہ ہوگی، اس لئے کہ نص ''انت ومالک لابیک'' (مسند احمد ۲/۲۰۴) سے بیٹے کی مملوکہ باندی میں ملکیت کا شبہ پیدا ہوا ہے، اور وطی بالشبہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے، اگر اس نے کہا: مجھے معلوم تھا کہ میرے بیٹے کی مملوکہ میرے لئے حلال ہے، اب تو شبہ فی المحل اور شبہ فی الظن دونوں موافق ہوئے، نص سے حلت کا شبہ ہوا، اس نے بھی حلت کا گمان کیا یہ اتفاقی صورت ہے بدیہی ہونے کی وجہ سے مصنفؒ نے اسے ذکر نہیں کیا، دوسری صورت یہ ہے کہ واطی نے کہا: مجھے معلوم تھا یہ مجھ پر حرام ہے یہاں شبہ فی المحل ثابت بالنص کا مقتضیٰ جدا ہے اور شبہ فی الظن بندے کے گمان سے پیدا شدہ کا مقتضیٰ جدا ہے، پہلے کو دیکھیں تو حد ساقط ہونی چاہیے اور دوسرے کو دیکھیں تو حد صادر ہونی چاہیے، لیکن ہم شبہ فی المحل ثابت بالنص کو قوی تر اور راجح کہیں گے اور حد لاگو نہ ہوگی۔ **یثبت نسب الولد:** سابقہ تقریر سے ثابت ہو چکا کہ یہ وطی بالشبہ ہے اور یہ بھی اصول ہے کہ شبہ کی وجہ سے وطی کی صورت میں نسب ثابت ہوتا ہے تو یہاں حد ساقط، نسب ثابت ہے۔

وَلَوْ وَطِیَ الْابْنُ جَارِیَةَ اَبِیْهِ: اس کے برعکس اگر بیٹے نے باپ کی باندی سے وطی کر لی اور کہا: میرا گمان تھا کہ میرے لئے حلال ہے، یہ شبہ فی الظن ہے اس صورت میں حد لاگو نہ ہوگی، اگر کہا: میں نے گمان کیا کہ مجھ پر حرام ہے تو حد جاری ہوگی، کیونکہ حلت کا شبہ تک نہیں اور شبہ فی المحل ثابت بالنص نہ ہونے کی وجہ سے شبہ فی الظن ثابت بالرائے معتبر ہوگا، اس کا نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ حلت کے شبہ کی وجہ سے ایک صورت میں حد تو ساقط ہوگی لیکن اس شبہ سے نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ یہ دلیل شرعی سے ثابت نہیں قَالَ الْمُحَشِّیْؒ هٰذَا الْاشْتِبَاهُ لَایُوْجِبُ ثُبُوْتَ النَّسَبِ.

ثُمَّ اِذَا تَعَارَضَ الدَّلِیْلَانِ عِنْدَ الْمُجْتَهِدِ . فَاِنْ كَانَ التَّعَارُضُ بَیْنَ الْاٰیَتَیْنِ یَمِیْلُ اِلَی السُّنَّةِ . وَاِنْ كَانَ بَیْنَ السُّنَّتَیْنِ یَمِیْلُ اِلٰی اٰثَارِ الصَّحَابَةِ رَضِیَ اللّٰهُ تَعَالٰی عَنْهُمْ وَالْقِیَاسِ الصَّحِیْحِ. ثُمَّ اِذَا تَعَارَضَ الْقِیَاسَانِ عِنْدَ الْمُجْتَهِدِ یَتَحَرّٰی وَیَعْمَلُ بِاَحَدِهِمَا لِاَنَّهٗ لَیْسَ دُوْنَ الْقِیَاسِ دَلِیْلٌ شَرْعِیٌّ یُصَارُ اِلَیْهِ، وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا: اِذَا كَانَ مَعَ الْمُسَافِرِ اِنَاءَانِ طَاهِرٌ وَنَجِسٌ لَا یَتَحَرّٰی بَیْنَهُمَا بَلْ یَتَیَمَّمُ، وَلَوْ كَانَ مَعَهٗ ثَوْبَانِ طَاهِرٌ وَنَجِسٌ یَتَحَرّٰی بَیْنَهُمَا لِاَنَّ لِلْمَاءِ بَدَلًا وَهُوَ التُّرَابُ وَلَیْسَ لِلثَّوْبِ بَدَلٌ یُصَارُ اِلَیْهِ، فَثَبَتَ بِهٰذَا اَنَّ الْعَمَلَ بِالرَّأْیِ اِنَّمَا یَكُوْنُ عِنْدَ انْعِدَامِ دَلِیْلٍ سِوَاهُ شَرْعًا، ثُمَّ اِذَا تَحَرّٰی وَتَأَكَّدَ تَحَرِّیْهِ بِالْعَمَلِ لَا یَنْتَقِضُ ذٰلِكَ بِمُجَرَّدِ التَّحَرِّیْ، وَبَیَانُهٗ فِیْمَا اِذَا تَحَرّٰی بَیْنَ الثَّوْبَیْنِ وَصَلَّی الظُّهْرَ بِاَحَدِهِمَا ثُمَّ وَقَعَ تَحَرِّیْهِ عِنْدَ الْعَصْرِ عَلَی الثَّوْبِ الْاٰخَرِ لَا یَجُوْزُ لَهٗ اَنْ یُّصَلِّیَ الْعَصْرَ بِالْاٰخَرِ لِاَنَّ الْاَوَّلَ تَأَكَّدَ بِالْعَمَلِ فَلَا یَبْطُلُ بِمُجَرَّدِ

التَّحرّی، وَهٰذا بِخلافِ ما اِذا تَحرّٰی فِی الْقِبلَةِ ثُمّ تبدّلَ رَأیُهُ وَوَقَعَ تَحرِّیهِ عَلیٰ جِهَةٍ اُخریٰ تَوَجَّهَ اِلَیہِ لِاَنَّ الْقِبلَةَ مِمَّا یَحْتَمِلُ الْاِنْتِقَالَ فَاَمْکَنَ نَقْلُ الْحُکْمِ بِمَنْزِلَةِ نَسْخِ النَّصِّ، وَعَلیٰ ھٰذَا مَسَائِلُ الْجَامِعِ الْکَبِیْرِ فِیْ تَکْبِیرَاتِ الْعِیْدَیْنِ وَتَبدُّلِ رَأیِ الْعَبْدِ کَمَا عُرِفَ

’’پھر جب مجتہد کے نزدیک دو دلیلیں متعارض ہوں پھر اگر تعارض دو آیات میں ہو تو حدیث کی طرف متوجہ ہو، اگر دو حدیثوں میں تعارض ہو تو آثارِ صحابہؓ کی طرف متوجہ ہو اور قیاس صحیح کی طرف، پھر جب دو قیاس متعارض ہوں تو غور و تدبر کرے اور ان میں سے ایک پر عمل کرے اس لئے کہ اب قیاس کے نیچے کوئی شرعی دلیل نہیں جس کی طرف منتقل ہوں، اسی بناء پر تو ہم نے کہا: جب مسافر کے پاس پاک و ناپاک دو برتن ہوں تو ان کے درمیان تحری نہ کرے بلکہ تیمم کرلے اور اگر اس کے پاس پاک و ناپاک دو کپڑے ہوں تو ان کے مابین تحری کرے اس لئے کہ پانی کا بدل مٹی ہے اور کپڑے کا بدل نہیں جس کی طرف رجوع ہو، سو اس تفصیل سے ثابت ہوا کہ رائے پر عمل صرف اس صورت میں ہوگا جس وقت اس کے علاوہ کوئی شرعی دلیل نہ ہو پھر جب اس نے تحری کرلی اور اپنی تحری پر عمل کر کے پکا ہو چکا تو یہ (عمل سے مؤکد) دوسری خالی تحری سے نہ ٹوٹے گی اس کی وضاحت اس صورت میں ہے جب دو کپڑوں کے درمیان تحری کی اور ان میں سے ایک کے ساتھ ظہر کی نماز پڑھ لی، پھر عصر کے وقت اس کی تحری دوسرے کپڑے پر واقع ہوئی تو اس کے لئے جائز نہیں کہ عصر کی نماز دوسرے کپڑے میں پڑھے، کیونکہ پہلی تحری عمل سے مؤکد ہو چکی، سو وہ محض تحری سے باطل نہ ہوگی، یہ کپڑے میں تحری والی صورت اس صورت کے برخلاف ہے جب اس نے سمت قبلہ میں تحری کی، پھر دوسری نماز میں اس کی رائے بدل گئی اور دوسری سمت پر اسکی رائے واقع ہوئی تو اب نماز میں اسی جہت منہ کرے کیونکہ سمت قبلہ ان چیزوں میں سے ہے جو تبدیلی کا احتمال رکھتی ہے تو حکم کو منتقل کرنا ممکن ہے نص کے نسخ کی طرح، عیدین کی تکبیروں میں بندے کی رائے بدلنے میں یہ جامع کبیر کے مسائل ہیں جیسا کہ مشہور ہے‘‘۔

توضیح: اس عبارت میں نصوص میں تعارض کا حکم اور کوئی دلیل شرعی نہ ہونے کی صورت میں قیاس پر عمل کا ذکر ہے۔

تعارض بین الدلیلین: تعارض من العرض کا معنیٰ ہے مقابلہ، مخالفت، چنانچہ خاص کے حکم میں ہم نے پڑھا ہے ’’فان قابلہ خبر الواحد......‘‘ اہل اصول کے نزدیک تعارض نام ہے ’’اَلتَّعَارُضُ ھُوَ التَّقَابُلُ بَیْنَ الدَّلِیْلَیْنِ الْمُتَسَاوِیَیْنِ فِی الْقُوَّةِ وَالصِّحَةِ فِیْ حُکْمٍ وَاحِدٍ فَلَا یُمْکِنُ الْجَمْعُ بَیْنَھُمَا‘‘ دو برابر درجہ کی دلیلوں کا مقابل ہونا ایک مسئلہ میں کہ ان کے درمیان جمع کرنا ممکن نہ ہو، عموماً اسباق میں یہ لفظ آتا رہتا ہے کہ یہ ضابطہ اس سے متعارض ہے، یہ دلیل اس کے متقابل ہے وغیرہ مجتہد کے سامنے جب دو دلیلیں متعارض و متقابل ہوں تو وہ کیا لائحہ عمل اپنائے اور کیسے تعمیل کرے؟ مصنفؒ نے اصول ذکر کیا ہے۔

۱۔ دو آیات میں تعارض ہو تو اسکے حل کی پہلی صورت یہ ہے کہ دونوں کا زمانہ نزول معلوم کرے، دونوں کی تاریخ نزول معلوم ہو

جائے تومتأخر النزول پرعمل کرے، کیونکہ یہ متقدم النزول کے لئے ناسخ ہے، منسوخ متروک العمل اور ناسخ نافذ العمل ہوگی، جیسے یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَیْسِرِ قُلْ فِیْهِمَا اِثْمٌ کَبِیْرٌ وَّمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَاِثْمُهُمَا اَکْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا (البقرہ ۲۱۹) یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَیْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّیْطَانِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُوْنَ (المائدہ ۹۰) پہلی آیت میں شراب جوے میں کچھ فوائد کاذکر ہے اگرچہ نقصان وگناہ زیادہ ہے، دوسری آیت میں خالص شیطانی عمل اور واجب الاجتناب کا ذکر ہے، فوائد ومنافع کا ذکر اباحت واجازت ثابت کررہا ہے، شیطانی عمل ہونا ممنوع وحرام کوثابت کررہا ہے، بظاہر یہ تعارض محسوس ہوا، مجتہد نے تاریخ نزول کی جستجو کی تو آیت البقرہ مقدم اور آیت المائدہ مؤخر ہے، بس بس! مسئلہ حل ہوگیا پہلی منسوخ دوسری ناسخ، پہلی متروک دوسری معمول آخری حکم قطعی حرمت کا ہے، اباحت ومنفعت سب ختم کالعدم پہلی آیت ابتدائی مدنی دور میں اتری اور دوسری غزوہ احزاب کے چند دن بعد نازل ہوئی چنانچہ روح المعانی ۱/۱۶۹ جز۲ میں ہے، اِنَّ رَسُوْلَ اللهِ ﷺ قَدِمَ الْمَدِیْنَةَ وَهُمْ یَشْرَبُوْنَ الْخَمْرَ وَیَأْکُلُوْنَ الْمَیْسِرَ فَسَأَلُوْا عَنْ ذٰلِکَ فَاَنْزَلَ اللهُ هٰذِهِ الْاٰیَةَ (البقرة) فَقَالَ قَوْمٌ مَاحَرَّمَنَا ...... فَاَنْزَلَ اللهُ اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَیْسِرُ .... وَذٰلِکَ بَعْدَ غَزْوَةِ الْاَحْزَابِ بِاَیَّامٍ۔

۲۔ تقدیم وتاخیر اور ناسخ ومنسوخ کا علم نہ ہوتو پھر دوسرا طریقہ ہے وجہ ترجیح کی جستجو۔ وجہ ترجیح معلوم ہوجائے تو راجح پرعمل اور مرجوح کوترک کریں۔

۳۔ مذکورہ دونوں طریقے نہ ہو پائیں تو پھر اس کے بعد والے درجے کی طرف رجوع کریں جیسے مصنفؒ نے ''یمیل الی السنۃ'' میں بیان کیا ہے کہ حدیث پاک کی طرف رجوع ہو جیسے ''فَاقْرَؤُوْا مَاتَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ'' (مزمل: ۲۰) یہ نماز کے متعلق وارد ہے اس کا مطلب ہے کہ مقتدی پر قرآت واجب ہے دوسری آیت میں ہے ''وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا'' (اعراف ۲۰۴) اس سے ثابت ہوا سنے اور خاموش رہے، پہلی آیت سے قرأت کا وجوب اور دوسری آیت سے استماع وانصات کا وجوب ثابت ہوا۔ ناسخ منسوخ کا علم نہیں تو تطبیق کے لئے حدیث پاک کی طرف رجوع کیا، حدیث پاک میں ہے ''مَنْ کَانَ لَهٗ اِمَامٌ فَقِرَاءَةُ الْاِمَامِ لَهٗ قِرَاءَةٌ'' اب معلوم ہوا کہ امام کی قرات اس کے لئے کافی ہے، مقتدی جہری نمازوں میں سنے اور سری میں خاموش رہے منفرد پڑھے، اسی طرح سب پرعمل ہوا۔

۴۔ دواحادیث میں تعارض ہوتو پھر آثار صحابہؓ اور صحیح قیاس کی طرف رجوع کرے جیسے ''عَنْ نُعْمَانَ بْنِ بَشِیْرٍ اَنَّ النَّبِیَّ ﷺ صَلّٰی صَلٰوةَ الْکُسُوْفِ بِرُکُوْعٍ وَسَجْدَتَیْنِ'' نبی ﷺ نے نماز کسوف ایک رکوع دوسجدوں سے پڑھائی۔ دوسری حدیث میں ہے ''عَنْ عَائِشَةَ اَنَّهٗ ﷺ صَلّٰی رَکْعَتَیْنِ بِاَرْبَعِ رُکُوْعَاتٍ وَاَرْبَعِ سَجْدَاتٍ'' ہر رکعات میں دورکوع دوسجدوں کے ساتھ، دونوں میں تعارض ہوا تو قیاس کی طرف رجوع کیا اور یوں کہا کہ دیگر تمام نمازیں فی رکعت ایک رکوع دوسجدوں کے ساتھ ہیں تو انہیں پر قیاس کرتے ہوئے نماز کسوف میں بھی ایک رکوع دوسجدے ہیں۔

۵۔ دو قیاس متعارض ہوں تو پھر غور وخوض کر کے کسی ایک پر عمل کرلے کیونکہ اس کے نیچے تو کوئی دلیل شرعی نہیں ہے، قرآنی آیات سے حدیث کی طرف رجوع اس لئے کہ حدیث اس کی تفسیر ہے پھر حدیثؐ سے اقوالِ صحابہؓ کی طرف اس لئے کہ انہوں نے نبی اکرم ﷺ کے چہرہ انور کی زیارت کی، دہن اقدس سے سنا سمجھا اور عمل پیرا رہے، پھر تو بچا ہی قیاس ہے اس لئے آخر میں اسی پر رکیں گے کہ مومن نورِ ایمانی سے حق کا ادراک کر لیتا ہے۔

تفریع: قیاس وتحری پر عمل اس صورت میں ہوگا جب اسکے علاوہ دلیل شرعی نہ ہو، اگر دوسری دلیل شرعی ہو تو پھر قیاس پر عمل نہ ہو گا، مثلاً ایک مسافر کے پاس سفر میں دو برتن ہیں ایک پاک دوسرا نجس، اور بالتعیین معلوم نہیں کہ یہ پاک ہے اور یہ ناپاک، تو وضو کے لئے یہ تحری نہ کرے بلکہ دلیل شرعی سے پانی کا بدل مٹی موجود ہے تو" فَإِنْ لَّمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا" کے مطابق تیمم کرلے، یعنی دلیل شرعی کے ہوتے ہوئے قیاس پر عمل نہ کرے (ہاں پینے کے لئے تحری کر سکتا ہے کہ کون سا پاک ہے) جس طرف ظنِ غالب ہو اس سے پی لے کیونکہ پینے کے حق میں پانی کا بدل نہیں، تو فرق خوب سمجھ لیں وضو کے لئے مٹی بدل ہونے کی وجہ سے تیمم ہے تحری نہیں اور پینے کے لئے بدل نہ ہونے کی وجہ سے تحری کر سکتا ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ مسافر کے پاس دو کپڑے ہیں، طاہر اور نجس تو یہ تحری کرے گا کیونکہ پانی کا عوض ہے اور ستر کے لئے کپڑے کا عوض نہیں۔ مصنفؒ نے دو جُدا مثالوں سے بات واضح کی ہے اور مقصود ثابت کیا ہے، جبکہ پاک ناپاک برتن کی صورت میں بھی دونوں صورتیں ممکن ہیں کہ وضو کے لئے تحری نہیں ہے پینے کے لئے تحری ہے اب یہ بات عملاً وتمثیلاً ثابت ہو چکی کہ قیاس ورائے پر عمل کوئی شرعی دلیل نہ ہونے کی صورت میں ہے۔

ثم اذا تحرّیٰ وتأكّد تحرّيه بالعمل : مزید بطور فائدہ تفریع در تفریع ذکر کی ہے کہ ایک تحری وہ ہے جس پر عمل کر لیا، یہ مؤکد بالعمل ہوئی۔ ایک تحری وہ ہے جس میں صرف غور کیا ہے تا حال عمل نہیں کیا، ان میں سے پہلی محض تحری سے ٹوٹ نہ سکے گی مثلاً یہی مذکورہ مثال ہے ظہر کے وقت جس کپڑے کے پاک ہونے کی رائے ہوئی اور اس میں نماز پڑھ لی، پھر عصر کے وقت خیال آیا کہ دوسرا کپڑا پاک ہے، تو دوسرے کپڑے میں نماز جائز نہیں کیونکہ پہلی تحری مؤکد بالعمل ہے جو محض تحری سے باطل نہ ہوگی۔

سوال: اس پر سوال وارد ہوتا ہے کہ ایک مسئلہ ہے، ایک شخص پر سمت قبلہ مشتبہ ہوگئی، اس نے تحری کر کے اسکے مطابق ظہر کی نماز ایک سمت پر پڑھ لی، پھر عصر کے وقت اسکی رائے بدل گئی کہ قبلہ اس طرف ہے، تو مسئلہ یہ ہے کہ عصر کی نماز جدید تحری کے مطابق پڑھے، حالانکہ پہلی تحری مؤکد بالعمل ہے کہ ظہر اس کے مطابق پڑھی اور دوسری محض تحری ہے، آپ نے کہا: "**لا ينتقض ذلك بمجرد التحرى**"، جہت قبلہ کے مسئلہ میں پہلی تحری بھی ٹوٹ گئی تو آپ کا ضابطہ بھی ٹوٹ گیا؟

جواب: وهذا بخلاف ما اذا تحرىٰ في القبلة اسی کا جواب دیا ہے کہ دراصل مذکورہ ضابطہ ان امور واشیاء میں ہے جن میں تبدل وانتقال کا احتمال نہیں، جیسے کپڑا یہ تو ہو نہیں سکتا کہ عصر تک نجاست دوسرے کی طرف منتقل ہو جائے، اس لئے

کپڑے کے مسئلے میں تو یہی مسئلہ ہے باقی رہا سمت قبلہ کا مسئلہ تو یہ قابل انتقال ہے اور یہ انتقال حکم ہے نسخ حکم ہے جو درست ہے
وَبِهٰذَا امْتَازَتِ الْمَسْئَلَتَانِ چنانچہ تحویل قبلہ کا حکم احتمال انتقال کی بین دلیل ہے۔ اور سوال علیل ہے۔
جامع کبیر کے مسائل: صاحب کتاب نے اجماع کی بحث کے آخر میں اپنے شیخ امام محمدؒ کی کتاب جامع کبیر کا مسئلہ پیش کر کے نسخ النص کو سمجھایا ہے، حاصل یہ ہے کہ عیدین کی زائد تکبیروں کی تعداد میں روایات مختلف ہیں، عبداللہ بن مسعودؓ سے چھ زائد تکبیریں مروی ہیں، یہ احناف کا مذہب ہے۔ عبداللہ بن عباسؓ سے زائد دس تکبیریں مروی ہیں یہ شوافع کا مذہب ہے۔ بعض دیگر صحابہؓ سے زائد تکبیریں بارہ مروی ہیں، پہلی رکعت میں سات دوسری میں پانچ، یہ تو تعداد تکبیرات میں اختلاف ہے۔ ایک شخص کا مسلک ابن عباس رضی اللہ عنہما کی تکبیرات والا ہے اسی پر اس نے نماز عید شروع کرلی اور پہلی رکعت اسی کے مطابق پڑھی، دوسری رکعت میں اسکی رائے بدل گئی ابن مسعودؓ کی تکبیرات کی طرف تو دوسری رکعت اس کے مطابق پڑھے، تو یہ سابقہ کا اعادہ نہ کرے گا، بلکہ ایک مسلک سے دوسرے کی طرف منتقل ہوا جیسے نسخ نص، تو جہت قبلہ میں رائے بدلنے سے بھی دوسرے وقت دوسری تحری پر عمل کرے گا۔ واللہ اعلم!

اَلْبَحْثُ الرَّابِعُ فِی الْقِیَاسِ: چوتھی بحث قیاس کے بیان میں ہے۔

۱۔فصل: پہلی فصل قیاس کے حجت شرعی ہونے کے بیان میں ہے

اَلْقِیَاسُ حُجَّةٌ مِنْ حُجَجِ الشَّرْعِ یَجِبُ الْعَمَلُ بِهٖ عِنْدَ اِنْعِدَامِ مَا فَوْقَهٗ مِنَ الدَّلِیْلِ فِی الْحَادِثَةِ،وَقَدْ وَرَدَ فِیْ ذٰلِکَ الْاَخْبَارُ وَالْاٰثَارُ قَالَ عَلَیْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ لِمُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ حِیْنَ بَعَثَهٗ اِلَی الْیَمَنِ قَالَ: بِمَ تَقْضِیْ؟یَامُعَاذُ! قَالَ: بِکِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰی قَالَ: فَاِنْ لَّمْ تَجِدْ قَالَ: بِسُنَّةِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَ سَلَّمَ،قَالَ:فَاِنْ لَّمْ تَجِدْ قَالَ: اَجْتَهِدُ بِرَأْیِیْ،فَصَوَّبَهٗ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَ سَلَّمَ،فَقَالَ: اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ وَفَّقَ رَسُوْلَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ عَلٰی مَا یُحِبُّ وَیَرْضَاهُ، وَرُوِیَ اَنَّ اِمْرَأَةً خَثْعَمِیَّةً اَتَتْ اِلٰی رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَ سَلَّمَ،فَقَالَتْ: اِنَّ اَبِیْ کَانَ شَیْخًا کَبِیْرًا اَدْرَکَهُ الْحَجُّ وَلَا یَسْتَمْسِکُ عَلَی الرَّاحِلَةِ،اَفَیُجْزِءُنِیْ اَنْ اَحُجَّ عَنْهُ؟ قَالَ عَلَیْهِ السَّلَامُ: اَرَاَیْتِ لَوْ کَانَ عَلٰی اَبِیْکِ دَیْنٌ فَقَضَیْتِهٖ اَمَا کَانَ یَجْزِءُکِ؟فَقَالَتْ: بَلٰی!فَقَالَ عَلَیْهِ السَّلَامُ: فَدَیْنُ اللّٰهِ اَحَقُّ وَاَوْلٰی،اَلْحَق رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَ سَلَّمَ الْحَجَّ فِیْ حَقِّ الشَّیْخِ الْفَانِیْ بِالْحُقُوْقِ الْمَالِیَةِ،وَاَشَارَ اِلٰی عِلَّةٍ مُؤَثِّرَةٍ فِی الْجَوَازِ وَهِیَ الْقَضَاءُ وَهٰذَا هُوَ الْقِیَاسُ،وَرَوٰی اِبْنُ الصَّبَّاغِ وَهُوَ مِنْ سَادَاتِ اَصْحَابِ الشَّافِعِیِّ فِیْ کِتَابِهِ الْمُسَمّٰی بِالشَّامِلِ عَنْ قَیْسِ بْنِ طَلْقِ بْنِ عَلِیٍّ اَنَّهٗ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ اِلٰی رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَ سَلَّمَ کَاَنَّهٗ بَدَوِیٌّ فَقَالَ: یَا نَبِیَّ اللّٰهِ مَاتَرٰی فِیْ مَسِّ الرَّجُلِ ذَکَرَهٗ بَعْدَمَا تَوَضَّأَ؟فَقَالَ هَلْ هُوَ اِلَّا بُضْعَةٌ مِّنْهُ وَهٰذَا هُوَ الْقِیَاسُ،وَسُئِلَ ابْنُ مَسْعُوْدٍ عَمَّنْ تَزَوَّجَ اِمْرَأَةً وَلَمْ یُسَمِّ لَهَا مَهْرًا،وَقَدْ مَاتَ عَنْهَا زَوْجُهَا قَبْلَ الدُّخُوْلِ فَاسْتَمْهَلَ شَهْرًا ثُمَّ قَالَ: اَجْتَهِدُ فِیْهِ بِرَأْیِیْ فَاِنْ کَانَ صَوَابًا فَمِنَ اللّٰهِ وَاِنْ کَانَ خَطَأً فَمِنِ ابْنِ اُمِّ عَبْدٍ،فَقَالَ: اَرٰی لَهَا مَهْرُ مِثْلِ نِسَائِهَا لَا وَکْسَ فِیْهَا وَلَا شَطَطَ.

”قیاس شرعی حجتوں میں سے ایک حجت ہے، کسی مسئلے میں اس سے بالائی دلیل نہ ہونے کے وقت اس پر عمل واجب ہے، اسکے بارے میں احادیث وآثار وارد ہیں ۱۔ نبی علیہ السلام نے حضرت معاذ بن جبل ؓ کو فرمایا جب انہیں یمن بھیجا تو فرمایا: اے معاذ! کس چیز سے فیصلہ کرو گے؟ انہوں نے کہا: اللہ تعالیٰ کی کتاب سے! فرمایا: پھر اگر نہ پائے؟ تو کہا: اللہ تعالیٰ کے رسول ﷺ کی حدیث وسنت سے! فرمایا: پھر اگر نہ پائے؟ کہا: اپنی رائے پر زور دیکر قیاس کروں گا، سو اللہ تعالیٰ کے رسول ﷺ نے اس کی تصویب فرمائی پھر اللہ تعالیٰ کی تحمید فرمائی کہ تمام حمد وستائش اس اللہ کے لئے جس نے رسول اللہ ﷺ کے قاصد کو اپنی پسند ورضا کی توفیق دی ۲۔ اور منقول ہے کہ

قبیلہ خثعم کی ایک عورت رسول اللہ ﷺ کے پاس آئی پھر کہا: میرے والد عمر رسیدہ ہیں ان پر حج فرض ہے اور سواری پر نہیں ٹک سکتے، کیا میں ان کی طرف سے حج کروں تو مجھے کفایت کرے گا؟ نبی علیہ السلام نے استفسار اً فرمایا: تو بتلا اگر تیرے باپ پر کسی کا قرض ہوتا پھر تو اسے ادا کرتی کیا وہ تجھے کفایت کرتا؟ جواب دیا کیوں نہیں (یعنی ہاں) تو حضور ﷺ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ کا قرض (فرض) زیادہ حقدار و اولیٰ ہے ادائیگی میں۔ اللہ کے رسول ﷺ نے شیخ فانی کے حق میں حج کو حقوق مالیہ سے ملا دیا اور جواز میں اثر انداز ہونے والی علت کی طرف اشارہ فرمادیا، اور وہ ادائیگی ہے۔ یہی تو قیاس ہے! ۳۔ شوافعؒ کے سرتاج و معزز ابن صباغؒ نے اپنی کتاب ''الشامل'' میں حضرت قیس بن طلق بن علی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے، کہتے ہیں ایک آدمی آنحضرت ﷺ کے پاس آیا گویا وہ دیہاتی تھا ، اس نے کہا: اے اللہ کے نبی ﷺ آپ کی کیا رائے ہے اپنے ذکر کو چھونے والے کے بارے میں وضو کے بعد؟ فرمایا وہ بھی تو اس کے جسم کا ایک عضو ہے، یہی قیاس ہے ۴۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے ایک آدمی کے متعلق پوچھا گیا جس نے شادی کا مہر بیان نہ کیا اور دخول سے پہلے مرگیا انہوں نے جواب کے لئے ایک ماہ مہلت لی پھر کہا: اس مسئلے کے جواب میں مَیں اجتہاد کروں گا اگر درست ہوا تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اور اگر خطاء ہوئی تو ام عبد کے بیٹے کی طرف سے، پھر جواب دیا میری رائے ہے کہ اس کے لئے اس کی عورتوں جیسا مہر مثلی ہوگا اس میں نہ کمی ہو نہ زیادتی''

توضیح: قیاس کی تعریف: قیاس اجوف یائی بروزن فِعال کا لغوی معنیٰ ہے اندازہ کرنا، برابر کرنا، مثل مشہور ہے '' قَاسَ الطَّبِیْبُ قَعْرَ الْجَرْحِ '' طبیب نے زخم کی گہرائی کا اندازہ کیا '' قِسْتُ الْاَرْضَ بِالْقَصَبَةِ'' میں نے بانس سے زمین کو ناپا، دوسرے معنیٰ کی مثال '' فُلَانٌ یُقَاسُ بِفُلَانٍ'' فلاں شخص فلاں کے برابر ہے۔

اصطلاحی تعریف ''اَلْقِیَاسُ هُوَ تَعْدِیَةُ الْحُکْمِ مِنَ الْاَصْلِ اِلَی الْفَرْعِ بِعِلَّةٍ مُتَّحِدَةٍ بَیْنَهُمَا'' اہل اصول کے نزدیک قیاس اصل سے فرع کی طرف حکم کو بڑھانا اور متعدی کرنا ہے ان دونوں کے درمیان اتحادی علت کی وجہ سے۔

قیاس کی تفصیل و مباحث میں (۱۔ مقیس ۲۔ مقیس علیہ ۳۔ علت ۴۔ حکم) چار امور ضروری ہیں، جیسا کہ ہم بارہا پڑھیں گے ان شاء اللہ! مقیس دراصل مقیوس، بروزن مفعول، تعلیل مثل مبیع ہے، جس چیز کو قیاس کیا جائے وہ مقیس ہے اسے فرع بھی کہتے ہیں، جس پر قیاس کیا جائے وہ مقیس علیہ ہے، اسے اصل بھی کہتے ہیں، جو ان دونوں کے درمیان متحد اور مشترک ہے وہ علت ہے، علت مشترکہ متحدہ کی بناء پر جو اثر و نتیجہ حاصل اور مرتب ہوتا ہے وہ حکم ہے۔ اس پورے عمل کا نام قیاس ہے۔ وجہ تسمیہ ظاہر ہے کہ اصل فرع کے درمیان حکم مساوی ہوتا ہے اور مقیس و فرع کی طرف حکم بڑھانے کے لئے علت متحدہ کی بناء پر اندازہ کر کے برابر کا حکم لگا دیا جاتا ہے، اس لئے اندازہ اور برابری دونوں معنیٰ پائے جاتے ہیں۔

قیاس حجت شرعی ہے: پہلی فصل میں مصنفؒ نے قیاس کے حجت اور واجب العمل ہونے کو بیان کیا ہے، اس پر چار صریح دلائل ذکر کئے ہیں، عند الجمہور قیاس حجت اور واجب العمل ہے، آگے دوسری فصل میں اس کی صحت کی شرائط مذکور ہیں اور

اجماع کی بحث کے آخر میں ہم نے پڑھ لیا ہے کہ اپنے سے بالا دلائل (قرآن، حدیث، اجماع) میں سے کوئی دلیل نہ ہونے کی صورت میں مجتہد قیاس پر عمل کرے گا، جبکہ رافضی، خارجی ٹولہ اور بعض معتزلہ کا نا قابل اعتناء قول ہے کہ قیاس حجت نہیں لیکن یہ ان کی خام خیالی اور نری بے اعتدالی ہے کیونکہ قیاس از سرِ نو احکام کے لئے ''مُثبِتْ'' نہیں بلکہ ''مُظْہِرْ'' ہوتا ہے، قرآن وسنت میں سب کچھ کا بیان موجود ومسلم ہے، قیاس کے ذریعے اسے کھول کر بیان کر دیا جاتا ہے، واضح کر دیا جاتا ہے۔ اور اصل کے ساتھ اشتراک علت کی وجہ سے فرع میں حکم بتلا دیا جاتا ہے، یہ قرآن وسنت کے مقابل ومتصادم نہیں بلکہ ان کا مبیّن اور خادم ہے اس کا منکر نادم ہے۔

متن میں مذکورہ پہلی دلیل کا حوالہ (مصنف ابن ابی شیبہ: ۷/ ۲۳۹، رقم الحدیث ۳۰۳۰) دوسری دلیل کا حوالہ (بخاری ۱/ ۲۵۰، ارواء الغلیل ۳/ ۲۶۳) تیسری دلیل کا حوالہ (ابوداؤد ۱/ ۲۷) چوتھی دلیل کا حوالہ (ترمذی ۱/ ۱۳۷) باقی تفصیل واستدلال ترجمہ سے واضح ہے، حدیث معاذ رضی اللہ عنہ میں ''اَجْتَھِدُ بِرَأْیِیْ'' کے الفاظ واضح تر دلیل ہیں، پھر اس پر آنحضرت ﷺ کی تصویب وموافقت اور اظہار شکر ومسرت بین ترین دلیل ہے، اگر پھر بھی کوئی انکاری ہو تو اس کی رائے کمتر اور علیل ہے۔ غیر مقلد ذرا سنبھل کر بتلائیں کہ حضرت معاذؓ کے متعلق نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا ہے '' اَعْلَمُھُمْ بِالْحَلَالِ وَالْحَرامِ مَعَاذُ بْنُ جَبَلٍ'' (ترمذی ۲/ ۲۱۹) کہ معاذ بن جبلؓ حلال وحرام کو خوب تر جاننے والے ہیں، انہوں نے حضور اکرم ﷺ کے روبرو قیاس کا اظہار کیا تو آنجناب کیا فرماتے ہیں ان کے متعلق؟

حدیث امراۃ اسماء بنت عمیسؓ میں آنحضرت ﷺ یوں ارشاد فرما دیتے کر سکتی ہو! تو حکم ثابت، عمل لازم اور جواز واباحت مسلم، پھر آپ ﷺ نے حقوق العباد پر قیاس کر کے بات سمجھائی جو صحت وحجت قیاس کی واضح دلیل ہے، قیس بن طلق والی حدیث میں تو آنحضرت ﷺ کا دیگر اعضاء پر قیاس کرنا صریح دلیل ہے، پہلی دلیل کی طرح آخر میں بھی مصنفؒ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا عملی قیاس سے حکم ثابت کرنا ذکر کیا ہے، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ مسئلہ بتانے اور فتویٰ دینے کے لئے قابل غور تحقیقی مسائل میں وقت لینا درست ہے۔

۲۔ فصل: دوسری فصل صحت قیاس کی پانچ شرائط کے بیان میں ہے۔

شُرُوْطُ صِحَۃِ الْقِیَاسِ خَمْسَۃٌ، اَحَدُھَا اَنْ لَّا یَکُوْنَ فِیْ مُقَابَلَۃِ النَّصِّ، وَالثَّانِیْ اَنْ لَّا یَتَضَمَّنَ تَغْیِیْرَ حُکْمٍ مِّنْ اَحْکَامِ النَّصِّ، وَالثَّالِثُ اَنْ لَّا یَکُوْنَ الْمُعَدّٰی حُکْمًا لَا یُعْقَلُ مَعْنَاہُ، وَالرَّابِعُ اَنْ یَّقَعَ التَّعْلِیْلُ لِحُکْمٍ شَرْعِیٍّ لَا لِاَمْرٍ لُغَوِیٍّ، وَالْخَامِسُ اَنْ لَّا یَکُوْنَ الْفَرْعُ مَنْصُوْصًا عَلَیْہِ، وَمِثَالُ الْقِیَاسِ فِیْ مُقَابَلَۃِ النَّصِّ فِیْمَا حُکِیَ اَنَّ الْحَسَنَ بْنَ زِیَادٍ سُئِلَ عَنِ الْقَھْقَھَۃِ فِی الصَّلٰوۃِ فَقَالَ: اِنْتَقَضَتِ الطَّھَارَۃُ بِھَا. قَالَ السَّائِلُ: لَوْ قَذَفَ مُحْصِنَۃً فِی الصَّلٰوۃِ لَا یَنْتَقِضُ بِہٖ

الْوُضُوءُ مَعَ اَنَّ قَذْفَ الْمُحْصِنَةِ اَعْظَمُ جِنَايَةً فَكَيْفَ يَنْتَقِضُ بِالْقَهْقَهَةِ وَهِيَ دُوْنَهُ؟ فَهٰذَا قِيَاسٌ فِي مُقَابَلَةِ النَّصِّ، وَهُوَ حَدِيْثُ الْاَعْرَابِيِّ الَّذِيْ فِيْ عَيْنِهٖ سُوْءٌ، وَكَذٰلِكَ اِذَا قُلْنَا: جَازَ حَجُّ الْمَرْأَةِ مَعَ الْمَحْرَمِ فَيَجُوْزُ مَعَ الْاَمِيْنَاتِ كَانَ هٰذَا قِيَاسًا بِمُقَابَلَةِ النَّصِّ وَهُوَ قَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا يَحِلُّ لِاِمْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ اَنْ تُسَافِرَ فَوْقَ ثَلَاثَةِ اَيَّامٍ وَلَيَالِيْهَا اِلَّا وَمَعَهَا اَبُوْهَا اَوْ زَوْجُهَا اَوْ ذُوْ رَحِمٍ مَحْرَمٍ مِنْهَا.

''قیاس کے صحیح ہونے کی پانچ شرائط ہیں، پہلی یہ کہ نص صریح کے مقابلہ میں نہ ہو، دوسری یہ کہ احکام منصوصہ میں سے کسی حکم کے بدلنے کو متضمن نہ ہو، تیسری یہ کہ ایسے حکم کی طرف متعدی نہ ہو جو معقول نہ ہو، چوتھی یہ کہ علت شرعی حکم کے لئے ہو نہ کہ لغوی امر کے لئے، پانچویں یہ کہ فرع منصوص علیہ نہ ہو، نص صریح کے مقابلہ میں (غیر معتبر) قیاس کی مثال اس واقعہ میں ہے جو حسن بن زیاد سے حکایت ہے، نماز میں قہقہہ کے ناقض وضو اور نماز کے متعلق پوچھا گیا تو کہا: اس سے وضو ٹوٹ چکا، پوچھنے والے نے کہا: اگر کسی نے نماز میں کسی پاکدامن پر زنا کی تہمت لگائی اس کی وجہ سے وضو نہ ٹوٹے گا باوجودیکہ کسی پاکدامن پر تہمت بہت بڑی زیادتی اور گناہ ہے، تو پھر قہقہہ سے کیسے وضو ٹوٹتا ہے؟ حالانکہ یہ اس تہمت سے کم ہے۔ یہ نص کے مقابلہ میں قیاس ہے، وہ دیہاتی والی حدیث ہے جس کی آنکھ میں تکلیف تھی۔ اسی طرح جب ہم نے کہا: عورت کا حج محرم کے ساتھ جائز ہے تو امانت دار عورتوں کے ساتھ بھی جائز ہو یہ بھی نص کے مقابلہ میں قیاس ہے، وہ آنحضرت ﷺ کا فرمان ہے ''جو عورت اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتی ہو ایسی عورت کے لئے جائز نہیں کہ تین دن تین رات کی مسافت سے اوپر سفر کرے مگر اس کے ساتھ اس کا باپ، شوہر یا ذی رحم محرم ہو''

توضیح: اس عبارت میں صحت قیاس کی شرائط خمسہ کا اجمال اور پہلی شرط کی تفصیل مذکور ہے فصل سابق میں ہم نے مدلل طور پر پڑھا کہ قیاس شرعی حجت ہے، ادلہ اربعہ معتبرہ میں سے ہے، اب چند شرائط ذکر ہو رہی ہیں کہ قیاس ان شرائط کے ساتھ صحت وحجت کے درجہ کو پہنچتا ہے، شرائط خمسہ کی اجمالی فہرست یہ ہے: ۱۔ قیاس نص کے مقابل میں نہ ہو ۲۔ منصوص علیہ صریح احکام کے تغیر وتبدل کو متضمن نہ ہو ۳۔ غیر معقول اور غیر مدرک بالقیاس اصل وحکم پر قیاس نہ ہو ۴۔ اصل وفرع کے درمیان استخراج حکم کے لئے علت شرعی ہو علت لغوی کی بناء پر قیاس نہ ہو ۵۔ فرع منصوص علیہ نہ ہو۔

پہلی شرط کی تفصیل: پہلی شرط یہ ہے کہ قیاس نص کے مقابلہ میں نہ ہو نص سے مراد صریح آیت، حدیث، علم واجتہاد میں مشہور فقیہ صحابی کی رائے ہے، وجہ یہ ہے کہ نص قطعی ہے، اور قطعی نص کے مقابل قیاس معتبر نہیں ہوسکتا، بلکہ معتبر کیا قیاس کی ضرورت ہی نہیں۔ مصنفؒ نے مثال سے ثابت اور واضح کیا ہے۔

پہلی مثال: امام ابوحنیفہؒ کے تلمیذ حسن بن زیادؒ سے دریافت کیا گیا کہ نماز میں قہقہہ مار کر ہنسنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے یا نہیں؟

جواب دیا کہ وضوٹوٹ چکا، سوال کرنے والے نے پھر پوچھا کیسے نماز میں کسی پاکدامن پر تہمت لگانے سے تو وضونہیں ٹوٹتا حالانکہ قذف وتہمت موجب حد قہقہہ سے بڑا گناہ ہے تو پھر قہقہہ سے کیسے وضوٹوٹتا ہے؟ یہ قیاس مردوداور غیر معتبر ہے کیونکہ صریح حدیثِ اَعرابی کے مقابل ہے جو ہم پڑھ آئے ہیں کہ نابینے صحابی جب گرے تو ہنسنے والوں کو آنحضرت ﷺ نے نماز ووضودونوں کے اعادہ کا حکم فرمایا تھا۔

دوسری مثال: حدیث پاک میں ہے''لا یحلّ لامرأة تؤمن باللہ والیوم الاٰخران تسافرفوق ثلثة ایّام ولیالیها الامعهاا بوهااوزوجهااوذورحم محرم منها''(ابوداؤد) اس سے ثابت ہوا کہ عورت کا محرَم کے ساتھ حج درست ہے، محرم کے علاوہ جائز نہیں، شافعیہؒ نے یہ کہا ہے کہ چندامانت داراور دیندارعورتوں کے ساتھ سفرحج محرَم کے بغیر بھی درست ہے، کیونکہ مقصود حصول امن اور فتنہ سے حفاظت ہے باپ، زوج، اور محرَم کی طرح مذکورہ عورتوں کے ساتھ سفر میں بھی یہ مقصود حاصل ہے اس لئے حج کرسکتی ہے، اب دیکھئے! نص ہے کہ محرم کے بغیرحج جائز نہیں، سب صورتیں اسی کے تحت ہیں ساتھ عورتیں ہوں یا کوئی ہو، محرم نہ ہونے کی صورت میں ممانعت ہے، قیاس کا تقاضایہ ہے کہ محرم کے بغیر بھی مذکورہ صورت میں عورت کوحج کرنا جائز ہے نص کے مقابل ہونے کی وجہ سے یہ قیاس معتبر نہ ہوگا۔

وَمِثَالُ الثَّانِیْ وَهُوَ مَا یَتَضَمَّنُ تَغْیِیْرَ حُکْمٍ مِّنْ اَحْکَامِ النَّصِّ مَا یُقَالُ: اَلنِّیَّةُ شَرْطٌ فِی الْوُضُوْءِ بِالْقِیَاسِ عَلَی التَّیَمُّمِ، فَاِنَّ هٰذَا یُوْجِبُ تَغْیِیْرَ اٰیَةِ الْوُضُوْءِ مِنَ الْاِطْلَاقِ اِلَی التَّقْیِیْدِ، وَکَذٰلِکَ اِذَا قُلْنَا: اَلطَّوَافُ بِالْبَیْتِ صَلٰوةٌ بِالْخَبَرِ فَیُشْتَرَطُ لَهُ الطَّهَارَةُ وَسَتْرُ الْعَوْرَةِ کَالصَّلٰوةِ کَانَ هٰذَا قِیَاسًا یُوْجِبُ تَغْیِیْرَ نَصِّ الطَّوَافِ مِنَ الْاِطْلَاقِ اِلَی الْقَیْدِ، وَمِثَالُ الثَّالِثِ وَهُوَ مَا لَایُعْقَلُ مَعْنَاهُ فِیْ حَقِّ جَوَازِ التَّوَضِّیْ بِنَبِیْذِ التَّمْرِ فَاِنَّهٗ لَوْ قَالَ: جَازَ بِغَیْرِهٖ مِنَ الْاَنْبِذَةِ بِالْقِیَاسِ عَلٰی نَبِیْذِ التَّمْرِ، اَوْ قَالَ: لَوْ شُجَّ فِیْ صَلَاتِهٖ اَوِ احْتَلَمَ یُبْنٰی عَلٰی صَلَاتِهٖ بِالْقِیَاسِ عَلٰی مَا اِذَا سَبَقَهُ الْحَدَثُ لَا یَصِحُّ. لِاَنَّ الْحُکْمَ فِی الْاَصْلِ لَمْ یُعْقَلْ مَعْنَاهُ فَاسْتَحَالَ تَعْدِیَتُهٗ اِلَی الْفَرْعِ، وَبِمِثْلِ هٰذَا قَالَ اَصْحَابُ الشَّافِعِیِّ: قُلَّتَانِ نَجِسَتَانِ اِذَا اجْتَمَعَتَا صَارَتَا طَاهِرَتَیْنِ فَاِذَا افْتَرَقَتَا بَقِیَتَا عَلَی الطَّهَارَةِ بِالْقِیَاسِ عَلٰی مَا اِذَا وَقَعَتِ النَّجَاسَةُ فِی الْقُلَّتَیْنِ لِاَنَّ الْحُکْمَ لَوْ ثَبَتَ فِی الْاَصْلِ کَانَ غَیْرُ مَعْقُوْلِ مَعْنَاهُ.

''دوسری شرط کی مثال جونص کے حکم کے بدلنے کو مستلزم اور متضمن ہووہ جو کہا جاتا ہے: وضو میں نیت شرط ہے تیمم پر قیاس کی وجہ سے اس لئے کہ یہ وضو کے مطلق حکم کو مقید کی طرف بدلنا ہے، اسی طرح جب ہم نے کہا: بیت اللہ کا طواف نماز کی طرح ہے حدیث کی وجہ سے، تو اس کے لئے وضواور ستر عورت شرط ہے نماز کی طرح، یہ قیاس بھی طواف کے متعلق مطلق نص کو مقید کی طرف بدلنا ہے۔ تیسری شرط کی مثال جس کا معنیٰ معقول نہ ہو''نبیذ تمر'' سے

وضو کے جواز کے حق میں، اس لئے کہ اگر کسی نے کہہ دیا: نبیذ تمر پر قیاس کرتے ہوئے دوسری نبیذوں سے بھی جائز ہے، یا کہہ دیا: اگر کوئی نماز میں زخمی ہوا یا احتلام ہوا تو اپنی نماز کی بناء کرے گا اس شخص پر قیاس کرتے ہوئے جسے حدث لاحق ہوئی، یہ قیاس درست نہیں اس لئے کہ اصل میں حکم معقول اور مدرک بالعقل نہیں، تو اس کو فرع تک متعدی کرنا محال ہے، اسی طرح جو اصحاب شافعیؒ نے کہا: پانی کے دو ناپاک مٹکے جب اکٹھے ہوں تو پاک ہوں گے، پھر جب جدا ہوئے تو پاکی پر رہیں گے اس پر قیاس کرتے ہوئے جب نجاست دو مٹکوں میں گرے، اس لئے کہ اگر حکم اصل میں ثابت ہے تو اس کا معنیٰ غیر معقول ہے"

توضیح: اس عبارت میں دوسری اور تیسری شرط کی وضاحت مذکور ہے۔

دوسری شرط: احکام منصوصہ صریحہ میں سے کسی قسم کا تغیر اور تبدیلی نہ ہو یعنی قیاس ایسا ہو جس سے نص کا حکم متغیر یا مقید ہو تب بھی درست نہیں، اس کے تحت ذکر کردہ دونوں مثالیں کتاب کی ابتدائی فصلوں میں ہم پڑھ آئے ہیں، آیت وضو میں مطلق وضو کا حکم ہے جس میں نیت کی شرط و قید مذکور نہیں اب اگر کوئی قیاس کرے کہ تیمم طہارت کے لئے ہے اس میں نیت شرط و ضروری ہے اور وضو بھی طہارت کے لئے ہے اس میں بھی نیت ضروری ہونی چاہیئے، یہ قیاس معتبر نہیں، کیونکہ اس سے نص کے مطلق حکم کی تقیید و تغییر ہے جب آیت میں وضو کا ذکر مطلق ہے تو اسے مطلق ہی رہنے دیا جائے قیاس برائے تقیید و تغییر درست نہیں اسی طرح "ولیطوفوا بالبیت العتیق" میں طواف کا مطلق حکم ہے ستر اور طہارت کی شرط نماز پر قیاس کرتے ہوئے بڑھانا حکم شرعی کو متغیر کرنا ہے اس لئے یہ درست نہیں، باقی آیت و روایت میں تطبیق پڑھ چکے ہیں۔

تیسری شرط: صحت قیاس کی تیسری شرط یہ ہے کہ اصل سے فرع کی طرف جو حکم بڑھایا اور متعدی کیا گیا ہے وہ مدرک بالقیاس ہو، اگر غیر مدرک بالقیاس یعنی غیر معقول المعنیٰ ہو کہ عقل میں نہ آتا ہو تو اس پر قیاس کر کے حکم متعدی کرنا اور فرع کی طرف بڑھانا درست نہیں کیونکہ جب اصل حکم خلاف قیاس ہے اور معقول نہیں ہے تو اس پر دوسرا حکم کیسے قیاس ہو سکتا ہے؟ مثلاً نسیان اور بھول کر کھانے پینے سے روزہ نہیں ٹوٹتا یہ منصوص حکم ہے لیکن غیر مدرک بالقیاس ہے اس لئے اس پر کوئی فرعی حکم قیاس نہ ہوگا، مصنفؒ نے دو مثالیں اور ایک تفریع ذکر کی ہے۔

مثال:۱۔ حدیث پاک میں نبیذ تمر سے وضو کی اجازت کا ذکر ہے "تمرۃ طیبۃ و ماء طھور" پاکیزہ پھل اور پاک پانی ہے، یہ اجازت و اباحت منصوص و صریح اور غیر معقول المعنیٰ ہے، اس لئے کہ "نبیذ تمر" پانی نہیں ہے کیونکہ اس کا مستقل نام اور پہچان ہے، اگر یہ پانی ہوتا تو اس کا الگ نام نہ ہوتا اور مطلقاً ماء کہنے سے اس کی طرف ذہن جاتا حالانکہ یہ دونوں باتیں نہیں تو ثابت ہوا یہ پانی نہیں ہے، دوسری بات یہ ہے کہ اس میں پانی کا معنیٰ اور خاصیت بھی نہیں، اس لئے پانی عرصہ دراز تک درست اور باقی رہتا ہے نبیذ باقی نہیں رہتی بلکہ متغیر و سڑ جاتی ہے تو ثابت ہوا کہ یہ درست اور پانی ہے نہ اس میں پانی کا معنیٰ ہے، پھر بھی اس سے وضو کی اجازت غیر معقول المعنیٰ ہے، تو اس پر دوسری نبیذوں کو قیاس کرنا اور ان سے وضو کی اجازت ثابت

کرنا درست نہیں، اصول وہی ہے کہ غیر مدرَک بالقیاس اپنے مورد پر بند رہتا ہے، نتیجہ یہ ہے کہ نبیذ تمر پر دوسری نبیذوں کو قیاس کرنا صحیح نہیں۔

مثال:۲۔ ترمذی، ابن ماجہ کے حوالہ سے بارہا ہم نے حدیث پڑھی کہ **من قاء اورعف اوامذی فی صلوته فليتوضأولْيَبْنِ علیٰ صلوته مالم يتكلّم** (ابن ماجہ ۸۵) جسے نماز میں قئی، نکسیر، مذی، آئی تو وضو کر کے اپنی نماز پھر بناء کرلے جب تک بات نہ کی ہو، یہ نماز پر بناء کا حکم خلاف قیاس ہے کیونکہ حدث اور عدم طہارت نماز کے منافی ہے کہ طہارت کے بغیر نماز ہوتی ہی نہیں تو جب قے، نکسیر اور مذی سے وضو نہ رہا تو نماز کہاں رہی باجود حدث کے (جو ناقض وضو اور منافی صلوٰۃ ہے) بنا کی اجازت دینا اور اسے برقرار رکھنا خلاف قیاس ہے، عقل کا مقتضیٰ تو یہی ہے کہ نماز فاسد ہوتی اور اس پر بنا نہ ہوتی بلکہ نئے سرے سے نماز پڑھنی پڑتی! لیکن بنا کی اجازت ہے تو یہ خلاف قیاس ہے اس پر دوسرا حکم قیاس کرنا درست نہیں ہے جیسا کہ یہ کہیں کہ نماز میں کوئی زخمی ہو یا احتلام ہو جائے تو وہ بھی غسل کر کے نہا دھو کے بنا کرلے یہ قیاس غیر معقول المعنیٰ اصل پر ہے جو درست نہیں **فاستحال تعديتهٗ الى الفرع** اسے فرع تک بڑھانا محال ہے۔

تفریع: اللہ تعالیٰ نے پاک پانی اتارا ہے پانی پاک ہوتا ہے اور پاک رہتا ہے الا یہ کہ اس میں کوئی نجاست گر جائے پھر اس میں کثیر مقدار و معیار کے اعتبار سے احکام ہیں۔ حنفیہؒ کے نزدیک ماء کثیر کی مقدار ''دہ در دہ'' ہے اور شوافعؒ کے نزدیک دو مٹکے ہیں، ماء کثیر میں نجاست گر جائے اور رنگ، بو، مزہ میں سے کسی ایک وصف کو نہ بدل دے تو وہ پاک ہے، نتیجہ یہ کہ شوافعؒ کے نزدیک قلتین پاک ہیں دلیل حدیث پاک ہے، **اذابلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث** ،، (تلخیص الحبیر ۱/۱۳۶) جب پانی دو مٹکوں کی مقدار کو پہنچے تو ناپاک نہیں ہوتا یہ تو نفس مسئلہ ہے اسے ذہن نشین کرلیں! اب آیئے مصنفؒ کے بیان و تفریع و تطبیق کی طرف، دو جدا جدا مٹکوں میں پانی کے اندر نجاست گرگئی علیحدہ علیحدہ ان کا پانی ناپاک ہوا کیونکہ عند الشوافع کثیر نہیں پھر ان دو مٹکوں کے پانی کو ملا دیا گیا ''**اذا اجتمعتا صارتا طاهرتين**'' تو پاک ہوئے اس لئے کہ ماء کثیر ہے جو نجاست گرنے سے ناپاک نہیں ہوتا پہلے جدا جدا نجس تھے اب ملنے کے بعد پاک ہوئے، پھر اس پانی کو جدا جدا مٹکوں میں ڈال دیا گیا تو بھی پاک رہے گا اس قیاس کی دلیل یہ ہے کہ جب دو مٹکے پانی اکٹھے ہو تو نجاست گرنے سے نجس نہیں ہوتا اسی طرح جدا جدا میں نجاست گرنے سے ملانے کے بعد بھی پاک ہونگے پھر جب ملنے کے بعد پاک ہیں تو دوبارہ الگ کرنے سے بھی پاک رہیں گے مصنفؒ کہتے ہیں یہ قیاس درست نہیں۔

جواب: پہلی (عدم تسلیمی) بات یہ ہے کہ مذکورہ بالا حدیث ثابت نہیں جب ثابت ہی نہیں تو قیاس چہ معنی دارد؟ تسلیمی جواب یہ ہے کہ اگر قلتین والی حدیث ثابت ہو تو بھی مذکورہ قیاس صحیح نہیں اس لئے یہ غیر مدرک بالقیاس ہے، نجاست یقیناً طہارت کے منافی ہے یہ کیسے عقل میں آئے کہ نجاست گرے پھر بھی پانی پاک؟ جب یہ حکم بفرض تسلیم و ثبوت غیر معقول المعنیٰ ہے تو اس پر قیاس درست نہیں ناپاک ہوں، ملائیں تو پاک، پھر جدا کریں تو پاک یہ قیاس درست نہیں۔

وَمِثَالُ الرَّابِعِ وَهُوَ مَا يَكُوْنُ التَّعْلِيْلُ لِأَمْرٍ شَرْعِيٍّ لَا لِأَمْرٍ لُغَوِيٍّ فِيْ قَوْلِهِمْ: اَلْمَطْبُوْخُ الْمُنَصَّفُ خَمْرٌ لِاَنَّ الْخَمْرَ اِنَّمَا كَانَ خَمْرًا لِاَنَّهُ يُخَامِرُ الْعَقْلَ وَغَيْرُهُ يُخَامِرُ الْعَقْلَ اَيْضًا فَيَكُوْنُ خَمْرًا بِالْقِيَاسِ، وَالسَّارِقُ اِنَّمَا كَانَ سَارِقًا لِاَنَّهُ اَخَذَ مَالَ الْغَيْرِ بِطَرِيْقَةِ الْخُفْيَةِ، وَقَدْ شَارَكَهُ النَّبَّاشُ فِيْ هٰذَا الْمَعْنٰى فَيَكُوْنُ سَارِقًا بِالْقِيَاسِ، وَهٰذَا قِيَاسٌ فِي اللُّغَةِ مَعَ اِعْتِرَافِهٖ اَنَّ الْاِسْمَ لَمْ يُوْضَعْ لَهٗ فِي اللُّغَةِ، وَالدَّلِيْلُ عَلٰى فَسَادِ هٰذَا النَّوْعِ مِنَ الْقِيَاسِ اَنَّ الْعَرَبَ يُسَمِّي الْفَرَسَ اَدْهَمَ لِسَوَادِهٖ وَكُمَيْتًا لِحُمْرَتِهٖ، ثُمَّ لَا يُطْلَقُ هٰذَا الْاِسْمُ عَلَى الزَّنْجِيِّ وَالثَّوْبِ الْاَحْمَرِ. وَلَوْ جَرَتِ الْمُقَايَسَةُ فِي الْاَسَامِي اللُّغَوِيَّةِ لَجَازَ ذٰلِكَ لِوُجُوْدِ الْعِلَّةِ، وَلِاَنَّ هٰذَا يُؤَدِّيْ اِلٰى اِبْطَالِ الْاَسْبَابِ الشَّرْعِيَّةِ، وَذٰلِكَ لِاَنَّ الشَّرْعَ جَعَلَ السَّرِقَةَ سَبَبًا لِنَوْعٍ مِنَ الْاَحْكَامِ، فَاِذَا عَلَّقْنَا الْحُكْمَ بِمَا هُوَ اَعَمُّ مِنَ السَّرِقَةِ وَهُوَ اَخْذُ مَالِ الْغَيْرِ عَلٰى طَرِيْقِ الْخُفْيَةِ تَبَيَّنَ اَنَّ السَّبَبَ كَانَ فِي الْاَصْلِ مَعْنًى هُوَ غَيْرُ السَّرِقَةِ. وَكَذٰلِكَ جَعَلَ شُرْبُ الْخَمْرِ سَبَبًا لِنَوْعٍ مِنَ الْاَحْكَامِ، فَاِذَا عَلَّقْنَا الْحُكْمَ بِاَمْرٍ اَعَمَّ مِنَ الْخَمْرِ تَبَيَّنَ اَنَّ الْحُكْمَ كَانَ فِي الْاَصْلِ مُتَعَلِّقًا بِغَيْرِ الْخَمْرِ، وَمِثَالُ الشَّرْطِ الْخَامِسِ وَهُوَ مَا لَا يَكُوْنُ الْفَرْعُ مَنْصُوْصًا عَلَيْهِ كَمَا يُقَالُ: اِعْتَاقُ الرَّقَبَةِ الْكَافِرَةِ فِيْ كَفَّارَةِ الْيَمِيْنِ وَالظِّهَارِ لَا يَجُوْزُ بِالْقِيَاسِ عَلٰى كَفَّارَةِ الْقَتْلِ، وَلَوْ جَامَعَ الْمُظَاهِرُ فِيْ خِلَالِ الْاِطْعَامِ يَسْتَأْنِفُ الْاِطْعَامَ بِالْقِيَاسِ عَلَى الصَّوْمِ وَيَجُوْزُ لِلْمُحْصَرِ اَنْ يَتَحَلَّلَ بِالصَّوْمِ بِالْقِيَاسِ عَلَى الْمُتَمَتِّعِ، وَالْمُتَمَتِّعُ اِذَا لَمْ يَصُمْ فِيْ اَيَّامِ التَّشْرِيْقِ يَصُوْمُ بَعْدَهَا بِالْقِيَاسِ عَلٰى قَضَاءِ رَمَضَانَ.

''چوتھی شرط کی مثال وہ کہ علت حکم شرعی کے لئے ہو نہ کہ لغوی امر کے لئے شوافعؒ کے قول میں ہے ''وہ شیرہ جس کو پکا کر آدھا بچالیا گیا ہو شراب ہے'' کیونکہ شراب خمر اس لئے ہے کہ وہ عقل کو بگاڑ دیتی ہے اور مطبوخ منصف بھی عقل کو بگاڑ دیتی ہے، تو قیاس کی وجہ سے یہ بھی خمر ہوئی اور چور اس لئے چور ہے کہ اس نے دوسرے کا مال خفیہ طریقے سے لیا اور کفن چور اسی معنیٰ میں اسکا شریک ہوا تو وہ بھی قیاس کی وجہ سے چور ہوا، یہ لغت میں قیاس ہے اس اعتراف کے ساتھ کہ خمر و سارق لغت میں منصف و نبّاش کے لئے موضوع نہیں۔ قیاس کی اس قسم کے فساد پر دلیل یہ ہے کہ عرب سیاہ رنگت کی وجہ سے گھوڑے کو ادہم نام دیتے ہیں اور سرخ رنگت کی وجہ سے کمیت نام رکھتے ہیں، پھر اسکا اطلاق حبشی اور لال کپڑے پر نہیں کرتے، اگر لغوی ناموں میں قیاسات کا سلسلہ جاری ہوتا تو یہ علت کی وجہ سے جائز ہوگا، اور اس لئے کہ اس کو جائز قرار دینا شرعی اسباب کے باطل کرنے تک پہنچاتا ہے، اسکی تفصیل یہ ہے کہ شریعت نے چوری کو احکام کی ایک قسم کا سبب قرار دیا ہے، پھر جب ہم نے حکم کو اس سے معلق

کردیا جو چوری سے عام ہے، وہ ہے دوسرے کے مال کو مخفی طریقے سے لینا تو ظاہر ہوگا کہ اصل میں سبب ایک ایسا معنیٰ ہے جو چوری کے علاوہ ہے، اسی طرح شراب پینا احکام کی ایک قسم کا سبب قرار دیا گیا ہے، پھر جب ہم نے حکم کو متعلق کیا اس سے جو خمر عام ہے تو واضح ہوگا کہ دراصل حکم شراب کے علاوہ سے متعلق ہے۔ پانچویں شرط کی مثال وہ ہے کہ فرع منصوص علیہ نہ ہو جیسے کہا جائے: قسم اور ظہار کے کفارہ میں کافر غلام آزاد کرنا جائز نہیں کفارہ قتل پر قیاس کرتے ہوئے، اگر ظہار کرنے والے نے کھلانے کے درمیان بیوی سے ہمبستری کرلی تو نئے سرے سے کھلائے گا روزوں پر قیاس کرتے ہوئے، اور محصر کے لئے جائز ہے روزے سے حلال ہو متمتع پر قیاس کرتے ہوئے اور متمتع نے جب دس ذوالحجہ سے پہلے روزے نہ رکھے ہوں تو ان کے بعد رکھ لے رمضان کے قضاء روزوں پر قیاس کرتے ہوئے''

توضیح: اس عبارت میں صحت قیاس کی چوتھی اور پانچویں شرط کی تفصیل کا ذکر ہے۔

چوتھی شرط: قیاس صحیح ہونے کے لئے چوتھی شرط یہ ہے کہ استخراج علت شرعی حکم کے لئے ہو لغوی معنیٰ اور لفظی مناسبت کے لئے نہ ہو، مطلب یہ ہے کہ صریح حکم کی علت بیان کرنے اور فرع تک حکم بڑھانے کے لئے شریعت کا حکم ثابت کرنا ہو قیاس سے لغوی اور لفظی علت کی مناسبت ثابت کرنا مقصود نہ ہو، اس لئے کہ قیاس شرعی حجت ہے احکام شرعیہ ثابت کرنے کے لئے ہے لغوی مناسبتوں کے ثبوت کے لئے نہیں۔

مثال: مصنفؒ نے مثال پیش کی ہے کہ شافعیہ نے لغوی معنیٰ اور مناسبت یعنی لغوی علت کے سہارے قیاس کیا ہے جو شرط رابع نہ ہونے کی وجہ سے صحیح نہیں، حنفیہؒ کے نزدیک شراب کی تعریف یہ ہے: ''**الخمر هی النیّ من ماء العنب اذا اشتد و غلا و قذف بالزبد**'' شراب وہ انگور کا کچا شیرہ ہے جب گاڑھا ہو، جوش مارے، اور جھاگ پیدا ہو اس کا حکم یہ ہے کہ یہ نجس العین شیطانی عمل ہے قلیل و کثیر سب حرام ہے اس کا ایک قطرہ پینا بھی موجب حد ہے، یہ حرام قطعی ہے، اسے حلال سمجھنے والا دائرہ اسلام سے خارج کافر ہے (اس کے علاوہ نشہ آور اقسام میں غیر مسکر مقدار کی حرمت نہیں یہ حکم ہے لیکن قلیل مفضی الی الکثیر ہے اس لئے مکمل اجتناب ہونا چاہیئے) شوافعؒ کا قیاس یہ ہے کہ مطبوخ منصّف یعنی انگور کا وہ شیرہ جو آگ پر پک کر آدھا بچ گیا ہو پکانے سے پہلے چار کلو تھا پھر پکتے گھٹتے دو کلو رہ گیا اور اس میں نشہ پیدا ہو چکا، یہ بھی خمر کے حکم میں ہے اور خمر ہے، اس کے خمر ہونے کی دلیل کیا ہے؟ تو وہ لغوی علت و قیاس پیش کرتے ہیں کہ خمر کا لغوی معنیٰ ''مخامرة العقل'' ہے عقل کو چھپانا، سو جس طرح خمر سے عقل مستور ہو جاتی ہے اسی طرح مطبوخ منصّف سے بھی عقل چھپ جاتی ہے، نشہ آجاتا ہے، اس لئے یہ بھی خمر ہے۔

مثال:۲۔ ابتدائی فصول میں ہم پڑھ چکے ہیں کہ نباش، سارق، طرار (کفن چور، چور، جیب کترا) تینوں کا حکم الگ ہے حنفیہ کے نزدیک نباش، سارق نہیں تو نباش پر حد سرقہ قطع ید بھی نہیں، شوافع کے نزدیک نباش بھی سارق ہے اس پر حد سرقہ جاری ہو

گی دلیل یہ ہے کہ نباش کو سارق پر قیاس کیا ہے اس لئے کہ چور جس طرح چپکے سے خفیہ طور پر کسی کا مال لیتا ہے اسی طرح کفن چور بھی خفیہ لیتا ہے اس لئے علت متحد ہے تو حکم بھی متحد! سارق ونباش دونوں پر حد جاری ہوگی۔

جواب: دونوں قیاسوں کی عدم صحت پر بلفظ واحد جواب یہ ہے کہ یہ قیاس فی اللغۃ ہیں، اور ہم شرط رابع میں واضح کر چکے ہیں کہ لغوی علت ومناسبت کی بناء پر قیاس نہ ہو علت حکم شرعی کے لئے ہو، مصنفؒ نے امام شافعیؒ کا اعتراف پیش کر کے الزاما جواب دیا ہے کہ آپ مطبوخ منصف کو خمر کا حکم دے رہے ہیں مخامرۃ العقل کی وجہ سے اور نباش کو سارق کا حکم دے رہے ہیں خفیہ لینے کی وجہ سے جب ان کے درمیان آپ کے بیان کے مطابق مناسبت ہے تو پھر مطبوخ منصف کو خمر اور نباش کو سارق ہی کیوں نہیں فرما دیتے؟ حالانکہ آپ کو اعتراف ہے کہ لغت میں سارق کفن چور کیلئے اور خمر مطبوخ منصّف کیلئے وضع نہیں، جب ایک چیز ایک نام سے موسوم نہیں تو ایک حکم کیسے ہوسکتا ہے؟

والدلیل علی فساد ھذا النوع ...... مذکورہ دونوں مثالوں میں شوافع کا قیاس اور اس کا مختصر جواب ہم نے سمجھ لیا، الحمد للہ اب جواب کی دلیل سمجھنی ہے، جواب یہ تھا کہ **قیاس فی اللغۃ** درست نہیں، کیا دلیل ہے؟

والدلیل سے مثال الشرط الخامس تک مصنفؒ نے دو دلیلیں بیان کی ہیں، پہلی دلیل یہ ہے کہ اہل لغت عرب لغوی علت کو بین الشیئین جاری نہیں کرتے اس طرح سیاہ گھوڑے کو ،،ادہم،، کہتے ہیں اور سرخ گھوڑے کو کمیت کہتے ہیں، یہ نام اس رنگت و لغت کی وجہ ہیں پھر حبشی کو ادہم، اور سرخ کپڑے کو کمیت نہیں کہتے حالانکہ سیاہ رنگت گھوڑے اور زنجی دونوں میں ہے اور سرخ رنگ گھوڑے اور کپڑے دونوں میں ہے۔ اگر لغوی علت پر قیاس جاری ہوتا تو پھر ہر سیاہ کو ادہم اور ہر سرخ کو کمیت کہا جاتا، حالانکہ عرب اس کا اطلاق واستعمال نہیں کرتے، تو ثابت ہوا کہ قیاس فی اللغۃ درست نہیں ورنہ سب ناموں میں جاری ہوتا۔

ولان ھذا یؤدی الی ابطال الاسباب الشرعیۃ سے دوسری مثال مذکور ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ''قیاس فی اللغۃ'' اسباب شرعیہ کو باطل کر دیتا ہے حالانکہ اسباب شرعیہ کا اِبطال واِمہال درست نہیں دیکھئے! شریعت نے چور پر اجراء حد کا سبب ''سرقہ'' کو قرار دیا ہے آپ کہتے ہیں خفیہ لینا سبب ہے، اسلئے سارق ونباش دونوں پر حد لاگو ہوگی تو آپ نے سبب شرعی ،،سرقہ،، کو باطل کر کے خفیہ لینے کو سبب قرار دیا، دوسری مثال دیکھئے! شریعت نے ''شرب خمر'' کو سبب حد اور موجب حد قرار دیا ہے، آپ کہتے ہیں مخامرۃ العقل کی وجہ سے مطبوخ منصّف کا بھی یہی حکم ہے تو شریعت نے شرب خمر کو سبب حد قرار دیا ہے اور آپ نے مخامرۃ العقل کو، غور فرمائیے! لغوی علت کی بنا پر اجراء احکام سے علت شرعی کا ابطال ہو رہا ہے، جو درست نہیں۔

تو نتیجہ یہ ہوا کہ قیاس فی اللغۃ درست نہیں، یہی ہم نے مختصر جواب میں کہا تھا کہ **قیاس فی اللغۃ** درست نہیں، اب تو سمجھ گئے کہ مطبوخ منصّف کا خمر پر اور نباش کا سارق پر قیاس درست نہیں۔

پانچویں شرط کی وضاحت: صحت قیاس کی آخری اور پانچویں شرط یہ ہے کہ ''فرع'' منصوص علیہ نہ ہو یعنی جو حکم جس چیز کیلئے قیاس کے ذریعے ہم حاصل کرنا اور مستنبط کرنا چاہتے ہیں اس پر کوئی صریح نص وارد نہ ہوئی ہو، وجہ ظاہر ہے کہ جس

امر میں نص وارد ہو چکی ہے تو پھر قیاس کی کیا حاجت اور صحت قیاس کا کیا مطلب؟ بحث رابع کی پہلی فصل، پہلی سطر، پہلے سبق میں پڑھ چکے ہیں عند انعدام مافوقه من الدلیل ای النصوص ،، قیاس کا نمبر ہے ہی نصوص کے بعد تو منصوص علیہ فرع میں یہ درست نہ ہوگا، یوں بھی کہہ سکتے ہیں منصوص علیہ میں قیاس نص کے موافق ہوگا یا مخالف، اگر موافق ہے تو پھر اس کی ضرورت ہی کیا ہے اور اگر مخالف ہے تو نص صریح کے مقابل ومخالف قیاس مردود ہے اس لئے ضروری ہے مقیس منصوص علیہ نہ ہو۔ مصنفؒ نے چار مثالیں ذکر کی ہیں پہلی دو تو ہم پڑھ چکے ہیں یہاں انداز تقریر جدید ہے۔

مثال:۱۔ قسم اور ظہار کے کفارے میں وارد ہے،، او تحریر رقبة، فتحریر رقبة من قبل ان یتماسّا (مائدہ۸۹ مجادلہ۴) غلام آزاد کرنا ہے اور دونوں میں رقبہ مطلق ہے جبکہ کفارہ قتل کے بارہ میں ہے ’’فتحریر رقبة مؤمنة‘‘ (النساء۹۲) یہاں مومن غلام آزاد کرنا مقید ہے، امام شافعیؒ قسم اور ظہار کے کفارہ میں مومن کی قید لگاتے ہیں کفارہ قتل پر قیاس کرتے ہوئے حالانکہ جب قسم اور ظہار دونوں کے کفارہ کے متعلق نص وارد ہے تو قیاس کی ضرورت ہی نہیں۔

مثال:۲۔ کفارہ ظہار میں تین چیزوں کا ذکر ہے ا۔ غلام آزاد کرنا ۲۔ مسلسل دو ماہ روزے رکھنا ۳۔ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا، پہلے دو میں ’’من قبل ان یتماسا‘‘ کی قید مذکور ہے ’’ فاطعام ستین مسکینا‘‘ کے ساتھ نہیں اس لئے عندنا اطعام کے دوران جماع سے استیناف ضروری نہیں، شوافعؒ اس کو پہلے دو پر قیاس کرتے ہیں حالانکہ منصوص علیہ غیر مقید کو قیاس کرنے کی حاجت ہی نہیں۔

مثال:۳۔ محصَر اسے کہتے ہیں جسے راستہ میں حج سے روک دیا گیا ہو، اسکے لئے حکم ہے ہدی حرم بھیجے جب وہ حرم میں ذبح ہو جائے تو یہ احرام کھول لے ’’فان احصرتم فما استیسر من الهدی ولاتحلقوا رؤسکم حتیٰ یبلغ الهدی محله‘‘ (البقرہ۱۹۶) احرام سے باہر آنے کیلئے قربانی ضروری ہے یہ منصوص علیہ ہے، امام شافعیؒ کہتے ہیں جس طرح متمتع قربانی پر قدرت نہ ہونے کی صورت میں روزے رکھتا ہے محصَر بھی روزوں سے حلال ہو سکے گا یہ قیاس درست نہیں ہے۔

مثال:۴۔ حج تمتع کرنے والے کیلئے قربانی کا حکم ہے ’’فمن تمتع بالعمرة الی الحج فما استیسر من الهدی فمن لم یجد فصیام ثلثة ایام فی الحج وسبعة اذا رجعتم تلک عشرة کاملة‘‘ (البقرۃ۱۹۶) آیت کریمہ سے دو باتیں ثابت ہیں: ا۔ متمتع پر قربانی ہے ۲۔ قربانی کی استطاعت نہ ہو تو دس روزے، اس طرح کہ تین روزے دس ذی الحجہ سے پہلے رکھ لیں اور باقی سات بعد میں یہ صریح اور صاف حکم ہے پھر اگر متمتع یوم نحر سے پہلے تین روزے نہ رکھ سکا تو اب قربانی لازم ہے دوسرا پہلو ہاتھ سے نکل گیا، اس کی دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اثر ہے ایک شخص حاضر ہوا اور عرض کیا: میں نے حج تمتع کیا ہے اور روزے نہیں رکھ سکا یہاں تک کہ یوم عرفہ گذر گیا، فرمایا: ’’علیک الهدی‘‘ تجھ پر تو قربانی لازم ہے، اس نے کہا میرے پاس نہیں! فرمایا اپنی قوم سے طلب کر، اس نے کہا میری قوم کا یہاں کوئی نہیں! تو حضرت نے اپنے غلام سے فرمایا اسے ایک بکری قربانی کرنے کی قیمت دیدو اس اثر سے ثابت ہوا ایام حج گذرنے پر روزے نہیں ان قربانی لازم ہے یہ منصوص

وماثور ہے، امام شافعیؒ قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح رمضان المبارک کے متعین روزے وقت گذرنے سے فوت ہو جاتے ہیں اور بعد میں ان کی قضاء درست ہے، اسی طرح یہاں بھی صیام موقت وقت گذرنے سے فوت ہو گئے تو ان کی قضاء مثل قضاء رمضان کے درست ہے، ہم کہتے ہیں " علیک بالھدی "نص موجود ہے اس لئے قیاس درست نہیں۔

تنبیہ: محشی کہتے ہیں اس پر اگر یہ اعتراض کیا گیا "علیک بالھدی" قول صحابی ہے، نص نہیں تو اس کے مقابلہ میں قیاس درست ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ غیر مدرک بالقیاس اثر صحابی بمنزل نص ہے اس لئے یہ قیاس نص کے مقابل ہونے کی وجہ سے درست نہیں ہے بالخصوص علم واجتہاد میں مسلّم موافقات وحی الٰہی کی حامل شخصیت کا قول یقیناً نص ہے اسی پر بس ہے۔

۳۔فصل: تیسری فصل قیاس کی تعریف اور علت معلوم کرنے کے طریقوں کے بیان میں ہے۔

اَلْقِیَاسُ الشَّرْعِیُّ هُوَ تَرَتُّبُ الْحُکْمِ فِیْ غَیْرِ الْمَنْصُوْصِ عَلَیْهِ عَلٰی مَعْنًی هُوَ عِلَّةٌ لِذٰلِکَ الْحُکْمِ فِی الْمَنْصُوْصِ عَلَیْهِ، ثُمَّ اِنَّمَا یُعْرَفُ کَوْنُ الْمَعْنٰی عِلَّةً بِالْکِتَابِ وَبِالسُّنَّةِ وَبِالْاِجْمَاعِ وَبِالْاِجْتِهَادِ وَالْاِسْتِنْبَاطِ، فَمِثَالُ الْعِلَّةِ الْمَعْلُوْمَةِ بِالْکِتَابِ: کَثْرَةُ الطَّوَافِ فَاِنَّهَا جُعِلَتْ عِلَّةً لِسُقُوْطِ الْحَرَجِ فِی الْاِسْتِیْذَانِ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی "لَیْسَ عَلَیْکُمْ وَلَا عَلَیْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُوْنَ عَلَیْکُمْ بَعْضُکُمْ عَلٰی بَعْضٍ" ثُمَّ اَسْقَطَ رَسُوْلُ اللّٰهِ عَلَیْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ حَرَجَ نِجَاسَةِ سُؤْرِ الْهِرَّةِ بِحُکْمِ هٰذِهِ الْعِلَّةِ فَقَالَ عَلَیْهِ السَّلَامُ: اَلْهِرَّةُ لَیْسَتْ بِنَجِسَةٍ، فَاِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِیْنَ عَلَیْکُمْ وَالطَّوَّافَاتِ، فَقَاسَ اَصْحَابُنَا جَمِیْعَ مَا یَسْکُنُ فِی الْبُیُوْتِ کَالْفَارَةِ وَالْحَیَّةِ عَلَی الْهِرَّةِ بِعِلَّةِ الطَّوَافِ، وَکَذٰلِکَ قَوْلُهٗ تَعَالٰی "یُرِیْدُ اللّٰهُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَلَا یُرِیْدُ بِکُمُ الْعُسْرَ" بَیَّنَ الشَّرْعُ اَنَّ الْاِفْطَارَ لِلْمَرِیْضِ وَالْمُسَافِرِ لِتَیْسِیْرِ الْاَمْرِ عَلَیْهِمْ لِیَتَمَکَّنُوْا مِنْ تَحْقِیْقِ مَا یَتَرَجَّحُ فِیْ نَظْرِهِمْ مِنَ الْاِتْیَانِ بِوَظِیْفَةِ الْوَقْتِ اَوْ تَاخِیْرِهٖ اِلٰی اَیَّامٍ اُخَرَ، وَبِاعْتِبَارِ هٰذَا الْمَعْنٰی قَالَ اَبُوْحَنِیْفَةَ: اَلْمُسَافِرُ اِذَا نَوٰی فِیْ اَیَّامِ رَمَضَانَ وَاجِبًا آخَرَ یَقَعُ عَنْ وَاجِبٍ آخَرَ لِاَنَّهٗ لَمَّا ثَبَتَ لَهُ التَّرَخُّصُ بِمَا یَرْجِعُ اِلٰی مَصَالِحِ بَدَنِهٖ وَهُوَ الْاِفْطَارُ فَلَاَنْ یَثْبُتَ لَهٗ ذٰلِکَ بِمَا یَرْجِعُ اِلٰی مَصَالِحِ دِیْنِهٖ وَهُوَ اِخْرَاجُ النَّفْسِ عَنْ عُهْدَةِ الْوَاجِبِ اَوْلٰی۔

"شرعی قیاس وہ غیر منصوص علیہ میں حکم کا مرتب ہونا ہے ایسے معنیٰ پر کہ وہ منصوص علیہ میں اس حکم کی علت ہو، پھر معنیٰ کا علت ہونا کتاب اللہ، سنت، اجماع، اجتہاد اور استنباط سے پہچانا جائے گا، سو کتاب اللہ سے معلوم شدہ علت کی مثال آنے جانے کی کثرت ہے، کیونکہ اس بار بار آنے جانے کو اجازت لینے میں حرج کے ساقط کرنے کے لئے علت قرار دیا گیا ہے، اللہ تعالیٰ کے فرمان میں "نہیں تم پر نہ ان پر کوئی حرج کہ ان تین اوقات کے علاوہ بعض کی بعض پر آمد ورفت ہے" پھر اللہ تعالیٰ کے رسول ﷺ نے اس علت کے حکم کی وجہ سے بلی کے پس خوردہ

کے ناپاک ہونے کے حرج کو ساقط کردیا، چنانچہ پیغمبر ﷺ نے فرمایا: ''بلی ناپاک نہیں ہے کیونکہ یہ تم پر بار بار آنے والوں میں سے ہے'' پھر ہمارے اصحابؒ نے اُن سب کو بلی پر قیاس کیا جو گھروں میں بکثرت آتی رہتی ہیں جیسے چوہا، سانپ بار بار آمد ورفت کی علت کی وجہ سے، اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ''وہ چاہتے ہیں تمہاری آسانی اور نہیں چاہتے تمہاری تنگی'' شریعت مطہرہ نے واضح کردیا کہ روزہ چھوڑنے کی اجازت مریض ومسافر پر سہولت کے لئے ہے تاکہ ان کو اپنی نظر میں راجح کو ثابت کرنے پر قدرت وقوت ہو، وقت مقررہ میں بجالانا یا اس کی بجا آوری کو دوسرے دنوں تک مؤخر کرنا۔ اسی معنیٰ کے اعتبار سے امام ابوحنیفہؒ نے کہا: مسافر نے جب رمضان کے دنوں میں کسی دوسرے واجب (قضاء، نذر، کفارہ) کی نیت کرلی تو اسی دوسرے واجب سے روزہ ہوگا کیونکہ جب اس کی بدنی مصلحت کی وجہ سے اس کے لئے افطار کی رخصت ثابت ہے، تو اس کی دینی مصلحت کی وجہ سے بھی یہ ثابت ہوگی، اور وہ اپنی جان کو واجب سے عہدہ برآ کرنا بطریق اولیٰ ہے''

توضیح: مصنفؒ قیاس کی حجیت اور شرائط صحت کے بیان سے فراغت کے بعد قیاس کی حدود رکنیت بیان کررہے ہیں، پہلی چیز تعریف، دوسری چیز علت پھر علت ثابت بالکتاب کا مع امثلہ ذکر ہے۔

تعریف: بحث رابع کے آغاز میں قیاس کی تعریف ہم پڑھ چکے ہیں دراصل تو مصنف دیگر اقسام سے ممتاز وجدا کرنا چاہتے ہیں کیونکہ اب تک البحث الرابع فی القیاس،، القیاس حجۃ شروط صحۃ القیاس،، مطلق ذکر کرتے رہے ہیں اور یہاں القیاس الشرعی مقید کہا ہے تاکہ دیگر اقسام قیاس سے ممتاز ومنفرد ہو اور بات کھل کر سامنے آجائے، ظاہر ہے جب مقید کردیا تو اس کی تعریف بھی ضروری ہے چنانچہ کہا،، قیاس شرعی وہ حکم مرتب ہونا ہے غیر منصوص علیہ میں اس علت کی وجہ سے جو اس منصوص علیہ حکم کی ہے حاصل یہ ہے کہ ایک منصوص علیہ صریح حکم ہے دوسرا غیر منصوص علیہ ہے پہلے کو مقیس علیہ اور دوسرے کو مقیس کہتے ہیں دوسرے پر حکم علت مشترکہ کی وجہ سے مرتب ہوا ہے جیسے نابالغ بیٹے پر والد کو حق ولایت حاصل ہے تو نابالغ بیٹی پر بھی حق ولایت حاصل ہے،، **لان الصغر علة لولاية الانكاح**،،

القیاس الشرعی: دراصل قیاس کی کئی قسمیں ہیں قیاس شرعی : قیاس لغوی، قیاس شبہی، قیاس عقلی، الشرعی کی قید مصنف نے دیگر اقسام کو نکالنے کیلئے ذکر کی ہے احکام میں صرف قیاس شرعی معتبر ہے۔

قیاس شرعی: غیر منصوص علیہ میں علت مشترکہ کی وجہ سے منصوص علیہ والا حکم مرتب ہونا قیاس شرعی ہے۔

قیاس لغوی: لغوی علت ومناسبت کی وجہ سے ایک لفظ دوسری چیز کی طرف منتقل ہو جیسے خمر مخامرۃ العقل کی وجہ سے دیگر مسکرات اور نشہ آور اشیاء کیلئے بولا جائے کما قرأنا۔

قیاس شبہی: شکل وصورت میں مشابہت کی وجہ سے حکم ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف منتقل اور متعدی ہو جیسے قعدہ اولیٰ اور قعدہ اخیرہ کے مابین مشاکلت کی بناء پر کوئی قیاس واستدلال کرے کہ قعدہ اخیرہ فرض نہیں اسلئے کہ یہ قعدہ اولیٰ کے ہم

شکل ہے اور قعدہ اولیٰ فرض نہیں تو قعدہ اخیرہ بھی فرض نہیں۔

قیاس عقلی: اس کا مفہوم یہ ہے کہ دو مرکبات اور مقدمات کو نظر و فکر سے اس طرح ملائیں کہ ان کو تسلیم کرنے پر ایک اور بات تسلیم کرنی پڑے جیسے العالم متغیر کل متغیر حادث اب العالم حادث نتیجہ تسلیم کرنا ہوگا یہ نتیجہ قیاس عقلی سے حاصل ہوا۔

قیاس شرعی کا مدار: قیاس کی تعریف وتفصیل اور تمثیل سے یہ بات ثابت ہوئی کہ مدار قیاس علت حکم ہے منصوص علیہ حکم کی علت جس غیر منصوص فرع میں ثابت ہوگی تو اس میں حکم بھی ثابت ہوگا یہی علت مشترکہ اور متحدہ ہے جس کی وجہ سے حکم اصل سے فرع کی طرف بڑھایا جاتا ہے یہ علت کیسے معلوم ہوگی؟ انما یعرف سے اسی کا بیان ہے کہ علت کی معرفت کتاب اللہ سے، سنت سے، اجماع سے، اور اجتہاد واستنباط سے حاصل ہوگی آخر فصل تک اسی کی بحث ہے۔

کتاب اللہ سے معلوم شدہ علت: قوی تر اور پہلا طریقہ یہ ہے کہ قرآن کریم سے علت معلوم ہو مصنفؒ نے اس کی دو مثالیں ذکر کی ہیں کتاب اللہ سے حاصل شدہ علت کی پہلی مثال سورۃ النور کی آیت ۵۸ کا یہ حصہ ہے، ثلث عورات لکم لیس علیکم ولا علیهم جناح بعدهن طوافون علیکم بعضکم علی بعض،، یہ تین اوقات تمہارے بدن کھلنے کے ہیں ان تین اوقات کے بعد ان پر اور تم پر کوئی حرج نہیں (بلا اجازت آمدورفت پر) تمہارے بعض کی بعض پر آمدورفت رہتی ہے مکمل تفصیل تو تفاسیر سے ملاحظہ ہو اتنی بات یاد رہے کہ اسلام دین فطرت ہے فطرت سلیمہ کی رہنمائی کرتا ہے اور طبیعت مستقیمہ کو تحفظ دیتا ہے انسان حیا کا پرتو ہے اپنے عیوب ونقائص کو پوشیدہ رکھنے کی کوشش کرتا ہے اور شریعت نے بھی عیب جوئی سے منع فرمایا ہے! استیذان کتب تفسیر وحدیث اور زندگی کا مستقل باب ہے بلا اجازت آدھمکنا تو کجا جھانکنا تک برا اور قبیح تر حرکت ہے کسی کے پاس گھر یا خصوصی بیٹھک میں داخل ہونے کیلئے اجازت لینا ضروری ہے بالخصوص تین اوقات فجر سے پہلے، دوپہر کو قیلولہ اور آرام کے وقت، عشاء کے بعد یہ تین اوقات عموماً بدن کھلنے اور آرام کے کپڑے پہننے کے ہیں ان کے علاوہ نوکر، بچے، غلام کام کرنے والے دیگر افراد سے اجازت ساقط ہے اور کثرت سے آمدورفت کی حاجت کی وجہ سے فرمایا بلا اجازت میں آنے میں کوئی حرج نہیں تاکہ تکلف و دشواری نہ ہو یہ تو نہایت اختصار کے ساتھ حکم آیت کا ذکر ہوا اب مصنف کا نقطہ نظر اور نتیجہ فکر سمجھیے! استیذان واجازت مستقل حکم ہے بار بار آمدورفت کی وجہ سے اسے ساقط کر دیا سقوط استیذان کی علت کثرت سے آمدورفت ہے طوافون علیکم بعضکم علی بعض،، میں اسی کا بیان ہے خلاصہ یہ ہوا کہ تین اوقات کے علاوہ استیذان کا حکم ساقط ہے سقوط حکم کی علت کثرت طواف یعنی بار بار آنا جانا ہے یہ علت کتاب اللہ سے معلوم ہوئی، اسی علت کی بناء پر حضور اقدس ﷺ نے فرمایا الهرة لیست بنجسة، فانها من الطوافین والطوافات،، (درمنثور) بلی کا پس خوردہ ناپاک نہیں کیونکہ یہ بار بار گھر میں آنے والوں میں سے ہے بلی کو گوشت نجس ہے کیونکہ یہ سباع میں سے ہے حدیث پاک میں ہے الهرة سبع،، بلی درندہ ہے اس کا مقتضاء یہ ہے کہ اس کا جھوٹا نجس ہو لیکن بار بار آمدورفت کی وجہ سے یعنی قرآن پاک سے معلوم شدہ علت کی وجہ سے یہ حکم ساقط ہے محشی نے لمبی فہرست ائمہ لکھی جن کے نزدیک نجس ہے نہ مکروہ جبکہ راجح عدم

نجاست ہے اور مکروہ ہے۔ اسی پر احناف ؒ نے کہا گھر میں بار بار آنے والی اشیاء چوہا، سانپ، کا پس خوردہ بھی نجس نہیں۔

فائدہ: یہ صرف پس خوردہ کا حکم ہے چوہا گر جائے تو اس کا حکم جدا ہے اسی طرح چوہا نجاست آلود ہو تب بھی حکم جدا ہوگا۔

سوال: محشی نے عمدہ سوال مع جوابات ذکر کیا ہے۔

سوال: یہ ہے کہ ،، جمیع ما یسکن فی البیوت ،، میں سورِ کلب کو بھی قیاس کریں اور اس کے پاک ہونے کا حکم ہو؟

جواب: تین جوابات حاشیہ میں مذکور ہیں ،، صد سنار اور ایک لوہار ،، کا مصداق آخری جواب ہے کہ سورِ کلب کو قیاس کرنا سورہ هرہ وغیرہ پر نص کے مخالف ہے جو مردود ہے سورِ کلب کے متعلق وارد ہے اذا ولغ الکلب فی اناء احدکم فلیغسلہ ثلاث مرات ،، ہم پڑھ چکے ہیں مخالف نص قیاس معتبر اور درست نہیں دوسری مثال سورۃ البقرہ کی آیت ۱۸۵ میں ذکر کردہ حکم ہے یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر ،، اللہ تعالیٰ تم سے آسانی چاہتے ہیں تم پر تنگی نہیں چاہتے اس سے قبل اللہ تعالیٰ نے ماہِ مبارک کے روزوں کی فرضیت ، اہمیت وافادیت ارشاد فرمائی ہے پھر مریض ومسافر کیلئے افطار یعنی ترکِ صوم کی رخصت ذکر فرمائی ہے مذکورہ دوامور کے بعد روزوں کے متعلقہ دیگر احکامات سے پہلے یہ فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تمہارے لئے سہولت وآسانی چاہتے ہیں درحقیقت یہ مریض ومسافر کو افطار کی رخصت دینے کی علت ہے سفر و بیماری دونوں کی وجہ سے مشقت ودقت اور طبیعت پر بوجھ ہوتا ہے پھر روزہ بھی ہو تو مزید گرانی ادھر مرض وسفر سے مجال ومفر بھی نہیں کہ مجبوراً نا گریز ہوتے ہیں تو اللہ تعالیٰ نے دونوں حالتوں میں افطار کی رخصت دی سہولت کیلئے اور قضاء کا حکم دیا ثابت ہوا کہ علت ''یسر'' ہے اب مریض ومسافر کی مرضی ہے روزہ رکھے یا فی الحال چھوڑ دے بعد میں قضاء کرلے اب دوسرے پہلو پر غور کریں کہ روزہ رکھنے میں بھی کسی قدر یسر وسہولت ہے اس طرح کہ چاروں طرف روزے کا ماحول ہے سحری میں اٹھنا، پورا دن روزے داروں میں رہنا یہ بھی ایک بلکہ کئی اعتبار سے سہولت ہے ورنہ بعد میں سب کھاتے پیتے اور یہ تنہا قضاء کرنے والا روزے دار، پورے گھر والے محوِ خواب یہ تنہا سحری کیلئے متفکر، ایک کام ماحول میں سہولت سے ہوسکتا ہے معلوم ہوا کہ کسی حد تک روزہ رکھنے میں بھی ،، یسر ،، ہے اسلئے چاہے تو روزہ رکھ لے چاہے تو ترک کرے اور بعد میں قضاء کرلے یہ رخصت سہولت کیلئے ہے۔

تفریع: کتاب اللہ سے معلوم شدہ علت کی بناء پر امام ابوحنیفہ ؒ نے کہا کہ بندے کو اجازت ہے روزہ رکھے یا ترک کرے اور یہ افطار وترکِ صوم کی اجازت اس کی بدنی سہولت ومصلحت کیلئے ہے اگر وہ اس رخصت کو اپنی دینی مصلحت کیلئے صرف کرے درست ہوگا اس طرح کہ بذمہ دوسرے واجب کی نیت کرلے تو وہ روزہ درست ہوگا جس کی اس نے نیت کی تا کہ ذمہ داری سے عہدہ برآ ہوسکے فی نفسہ اسے اجازت ہے دوسرے واجب کی نیت کرسکتا ہے ہاں افضل تو یہی ہوگا باوجود مرض وسفر کے روزہ رکھے (تو پھر رمضان کا ہی رکھے جس کے اجر وثواب تک پوری زندگی قضاء روزے رکھ کر بھی نہیں پہنچ سکتے اگرچہ ضابطے میں ایک کے بدلے قضاء ایک روزہ ہے) مقصود بحث ہے کہ مریض ومسافر کیلئے افطار کی رخصت سہولت کیلئے ہے اور یہ علت آیتِ کریمہ سے معلوم ہوئی۔

تنبیہ: فصار التخییر بین الصوم والافطار لطلب الیسر اعتباراً للعبد ماھو الیسر عندہ من الصوم والافطار بخلاف الصلوٰۃ فان الیسر فیھا متعین القصر ،فلایجوزفیہ الیخییر بین القصر والاکمال لان فی الاکمال مایبقی الیسر اصلا (حاشیہ ۷) محشی نے دقیق تر فرق واضح کیا ہے کہ روزے میں مریض ومسافر کو اختیار افطار اور صوم کے درمیان کیونکہ ان میں سے ہر ایک میں کسی اعتبار سے یسر وسہولت ہے افطار میں یسر ہے صوم میں بھی ایک گونہ یسر ہے اسلئے اختیار ہے کما بینا اسکے برعکس مسافر کے لئے نمازوں میں قصر واتمام کے درمیان اختیار نہیں بلکہ قصر متعین ہے اس لئے کہ وہاں یسر صرف قصر میں ہے، اتمام کی صورت میں یسر بالکل نہ رہا اس لئے قصر متعین ہے۔

وَمِثَالُ الْعِلَّةِ الْمَعْلُوْمَةِ بِالسُّنَّةِ فِیْ قَوْلِهٖ عَلَیْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ: "لَیْسَ الْوُضُوْءُ عَلٰی مَنْ نَامَ قَائِمًا اَوْ قَاعِدًا اَوْ رَاکِعًا اَوْ سَاجِدًا اِنَّمَا الْوُضُوْءُ عَلٰی مَنْ نَامَ مُضْطَجِعًا، فَاِنَّهٗ اِذَا نَامَ مُضْطَجِعًا اِسْتَرْخَتْ مَفَاصِلُهٗ" جَعَلَ اِسْتِرْخَاءَ الْمَفَاصِلِ عِلَّةً فَیَتَعَدَّی الْحُکْمُ بِهٰذِهِ الْعِلَّةِ اِلَی النَّوْمِ مُسْتَنِدًا اَوْ مُتَّکِئًا اِلٰی شَیْءٍ لَوْ اُزِیْلَ عَنْهُ لَسَقَطَ، وَکَذٰلِکَ یَتَعَدَّی الْحُکْمُ بِهٰذِهِ الْعِلَّةِ اِلَی الْاِغْمَاءِ وَالسُّکْرِ، وَکَذٰلِکَ قَوْلُهٗ عَلَیْهِ السَّلَامُ: "تَوَضَّئِیْ وَصَلِّیْ وَاِنْ قَطَرَ الدَّمُ عَلَی الْحَصِیْرِ قَطْرًا فَاِنَّهٗ دَمُ عِرْقٍ اِنْفَجَرَ" جَعَلَ اِنْفِجَارَ الدَّمِ عِلَّةً فَتَعَدَّی الْحُکْمُ بِهٰذِهِ الْعِلَّةِ اِلَی الْفَصْدِ وَالْحِجَامَةِ، وَمِثَالُ الْعِلَّةِ الْمَعْلُوْمَةِ بِالْاِجْمَاعِ فِیْمَا قُلْنَا الصِّغَرُ عِلَّةٌ لِوِلَایَةِ الْاَبِ فِیْ حَقِّ الصَّغِیْرِ فَیَثْبُتُ الْحُکْمُ فِیْ حَقِّ الصَّغِیْرَةِ لِوُجُوْدِ الْعِلَّةِ، وَالْبُلُوْغُ عَنْ عَقْلٍ عِلَّةٌ لِزَوَالِ وِلَایَةِ الْاَبِ فِیْ حَقِّ الْغُلَامِ فَیَتَعَدَّی الْحُکْمُ اِلَی الْجَارِیَةِ بِهٰذِهِ الْعِلَّةِ، وَانْفِجَارُ الدَّمِ عِلَّةُ الْاِنْتِقَاضِ لِلطَّهَارَةِ فِیْ حَقِّ الْمُسْتَحَاضَةِ فَیَتَعَدَّی الْحُکْمُ اِلٰی غَیْرِهَا لِوُجُوْدِ الْعِلَّةِ.

"حدیث پاک سے علت معلوم ہونے کی مثال آپ ﷺ کے فرمان میں ہے "اس شخص پر وضو ضروری نہیں جو کھڑے، بیٹھے، رکوع یا سجدے میں نیند کرے، وضو تو اس پر واجب ہے جو لیٹے ہوئے نیند کرے، اس لئے کہ جب وہ سویا تو اسکے جوڑ ڈھیلے ہوئے" نبی علیہ السلام نے اعضاء کے ڈھیلے ہونے کو علت قرار دیا۔ اس علت کی وجہ سے حکم متعدی ہوگا ٹیک لگا کر سونے یا کسی ایسی چیز کے سہارے پر سونے کی طرف کہ اگر اس کو ہٹالیا جائے تو گر پڑے، اسی طرح حکم متعدی ہوگا اسی علت کی وجہ سے مدہوشی اور حالت نشہ کی طرف، اسی طرح حضور ﷺ کا فرمان "تو نیا وضو کر اور نماز پڑھ اگر چہ قطرہ خون چٹائی پر ٹپکے" اس لئے کہ یہ ایک رگ کا خون ہے جو بہہ پڑی ،خون بہنے کو علت قرار دیا سو حکم متعدی ہوگا اسی علت کی وجہ سے پچھنے لگوانے کی طرف۔ اجماع سے معلوم شدہ علت کی مثال اس مسئلہ میں ہے جو ہم نے کہا: بچپنا چھوٹے بچے کے حق میں باپ کی ولایت کی علت ہے، تو باپ کی ولایت کا حکم چھوٹی بچی کے حق میں ثابت ہوگا علت کے پائے جانے کی وجہ سے، اور بلوغ وسمجھ داری لڑکے

کے حق میں باپ کی ولایت کے زائل ہونے کی علت ہے، تو اس علت کی وجہ سے لڑکی کی طرف حکم متعدی ہوگا،
اور خون بہنا مستحاضہ کے حق میں وضو کو توڑنے کی علت ہے تو اس کے علاوہ (نکسیر دائمی اور سلسل البول والے) کی
طرف وجود علت کی وجہ سے حکم متعدی ہوگا"

توضیح: اس عبارت میں سنت و اجماع سے معلوم شدہ علت کا بیان ہے ارشاد نبوی ہے **لیس الوضوء علی من نام قائما و قاعداً او راکعاً او ساجدا انما الوضوء علی من نام مضطجعا فانه اذا نام مضطجعا استرخت مفاصله** (......) اس شخص پر دوبارہ وضو کرنا ضروری نہیں جو کھڑے، بیٹھے، رکوع یا سجدے کی حالت میں نیند کرے یقیناً وضو اس پر واجب ہے جو لیٹے ہوئے نیند کرے اس لئے کہ جب وہ پہلو پر سویا تو اس کے جوڑ ڈھیلے ہو چکے پہلی چار صورتوں میں وضو نہ ٹوٹنا اور مضطجعا والی میں وضو ٹوٹ جانا اس کی علت استرخاء مفاصل قرار دی اب جہاں یہ علت ہوگی حکم متعدی ہوگا مستندا متکئا کے لئے اور اسی طرح مدہوش اور نشہ میں مبہوت کے لئے بھی سنبھلنے پر وضو کا حکم ہے اس لئے کہ ان صورتوں میں استرخاء مفاصل پایا جاتا ہے بلکہ تعطل عقل بھی۔

دوسری مثال: حضرت فاطمہ بنت ابی حبیش رضی اللہ عنہا والی حدیث ہے جس میں انہیں حضور اقدس ﷺ نے استحاضہ کی حالت میں نئے وضو کے ساتھ نماز پڑھنے کا حکم دیا تھا مفصل روایت ترمذی ۳۳/۱، مسند احمد میں ملاحظہ ہو مصنف ؒ نے محل استشہاد اور موضع استدلال ٹکڑا ذکر کیا ہے، **وان قطر الدم علی الحصیر قطراً فانه دم عرق انفجر**،، میں خون نکلنے کو نقض وضو کی علت قرار دیا پھر یہ علت جہاں ہوگی تو حکم متعدی ہوگا چنانچہ پچھنے لگوانے میں خروج دم ہے تو نقض وضو کا حکم ہے کیونکہ شارع علیہ السلام نے وضو کا حکم دیا ہے اور یہ نقض وضو کے بعد ہی ہو سکتا ہے **مثال العلة المعلومة بالاجماع** ارشاد الٰہی ہے **ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما**،، (النساء ۵) تم مت دو نادان بچوں کو مال جس کا اللہ تعالیٰ نے تمہیں نگران قرار دیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ بچے پر والد اور سرپرست کو ولایت حاصل ہے پھر علماء کرام نے اس پر غور و فکر کیا کہ بچے پر باپ کی ولایت کی علت کیا ہے نتیجہ بایں جا رسید کہ ولایت کی علت صغر سنی اور کم عمری ہے،، بچپنا ،، ہے چنانچہ حتیٰ اذا بلغوا النکاح میں اس کی طرف اشارہ موجود ہے اب بات سمجھ آ گئی کہ باپ کے لئے بیٹے پر ثبوت ولایت اور حق ولایت کی علت صغر ہے لڑکے پر ولایت کی علت بالاتفاق صغر سنی ہے پھر لڑکی پر ولایت کی علت صغر ہے یا بکارت اس میں اختلاف ہے فعندنا الصغر علة بالاطلاق فی الغلام والجاریة کلاهما وعند الشافعی الصغر فی الغلام والبکارة فی الجاریة،، بہر حال صغر کا ولایت کی علت ہونا اجماع سے ثابت ہوا ہے۔ جہاں یہ علت ہوگی حکم متعدی ہوگا نابالغہ پر بھی ولایت ہوگی صغر کی وجہ سے پھر بالغ ہونے سے لڑکے پر ولایت ختم تو بالغہ سے بھی ولایت زائل۔ انفجار الدم تو حدیث پاک سے معلوم شدہ علت ہے اس لئے یہ سطر عبارت مثال سے پہلے کے مناسب ہے ورنہ یہ بھی اجماع سے معلوم شدہ علت کے تحت باور ہوگی حالانکہ یہ اس سے پہلی قسم کی مثال ہے خلاصہ کلام یہ ہے کہ کثرت طواف (آمد و رفت) اور یسر کتاب اللہ سے معلوم شدہ علت ہیں استرخاء

مفاصل اور انفجار دم حدیث وسنت سے معلوم شدہ علت ہیں صغرو بچپنا اجماع سے معلوم شدہ علت ہے آگے آخری جز قیاس کا ذکر ہے آپ بھی قیاس لڑائیں۔

ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِکَ نَقُوْلُ: اَلْقِیَاسُ عَلٰی نَوْعَیْنِ،اَحَدُهُمَا اَنْ یَّکُوْنَ الْحُکْمُ الْمُعَدّٰی مِنْ نَوْعِ الْحُکْمِ الثَّابِتِ فِی الْاَصْلِ،وَالثَّانِیْ اَنْ یَّکُوْنَ مِنْ جِنْسِهٖ،مِثَالُ الْاِتِّحَادِ فِی النَّوْعِ مَا قُلْنَا:اِنَّ الصِّغَرَ عِلَّةٌ لِوِلَایَةِ الْاِنْکَاحِ فِیْ حَقِّ الْغُلَامِ فَیَثْبُتُ وِلَایَةُ الْاِنْکَاحِ فِیْ حَقِّ الْجَارِیَةِ لِوُجُوْدِ الْعِلَّةِ فِیْهَا،وَبِهٖ یَثْبُتُ الْحُکْمُ فِی الثَّیِّبِ الصَّغِیْرَةِ،وَکَذٰلِکَ قُلْنَا:اَلطَّوَافُ عِلَّةُ سُقُوْطِ نَجَاسَةِ السُّؤْرِ فِیْ سُؤْرِ الْهِرَّةِ فَیَتَعَدّٰی الْحُکْمُ اِلٰی سُؤْرِ سَوَاکِنِ الْبُیُوْتِ لِوُجُوْدِ الْعِلَّةِ ،وَبُلُوْغُ الْغُلَامِ عَنْ عَقْلٍ عِلَّةُ زَوَالِ وِلَایَةِ الْاِنْکَاحِ فَیَزُوْلُ الْوِلَایَةُ عَنِ الْجَارِیَةِ بِحُکْمِ هٰذِهِ الْعِلَّةِ،وَمِثَالُ الْاِتِّحَادِ فِی الْجِنْسِ مَا یُقَالُ: کَثْرَةُ الطَّوَافِ عِلَّةُ سُقُوْطِ حَرَجِ الْاِسْتِیْذَانِ فِیْ حَقِّ مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُنَا، فَیَسْقُطُ حَرَجُ نَجَاسَةِ السُّؤْرِ بِهٰذِهِ الْعِلَّةِ فَاِنَّ هٰذَا الْحَرَجَ مِنْ جِنْسِ ذٰلِکَ الْحَرَجِ لَا مِنْ نَوْعِهٖ،وَکَذٰلِکَ الصِّغَرُ عِلَّةُ وِلَایَةِ التَّصَرُّفِ لِلْاَبِ فِی الْمَالِ فَیَثْبُتُ وِلَایَةُ التَّصَرُّفِ فِی النَّفْسِ بِحُکْمِ هٰذِهِ الْعِلَّةِ،وَاِنَّ بُلُوْغَ الْجَارِیَةِ عَنْ عَقْلٍ عِلَّةُ زَوَالِ وِلَایَةِ الْاَبِ فِی الْمَالِ فَیَزُوْلُ وِلَایَتُهٗ فِیْ حَقِّ النَّفْسِ بِهٰذِهِ الْعِلَّةِ،ثُمَّ لَا بُدَّ فِیْ هٰذَا النَّوْعِ مِنَ الْقِیَاسِ مِنْ تَجْنِیْسِ الْعِلَّةِ بِاَنْ نَّقُوْلَ:اِنَّمَا یَثْبُتُ وِلَایَةُ الْاَبِ فِیْ مَالِ الصَّغِیْرَةِ لِاَنَّهَا عَاجِزَةٌ عَنِ التَّصَرُّفِ بِنَفْسِهَا فَاَثْبَتَ الشَّرْعُ وِلَایَةَ الْاَبِ کَیْلَا یَتَعَطَّلَ مَصَالِحُهَا الْمُتَعَلِّقَةُ بِذٰلِکَ،وَقَدْ عَجِزَتْ عَنِ التَّصَرُّفِ فِیْ نَفْسِهَا فَوَجَبَ الْقَوْلُ بِوِلَایَةِ الْاَبِ عَلَیْهَا،وَعَلٰی هٰذَا نَظَائِرُهٗ،وَحُکْمُ الْقِیَاسِ الْاَوَّلِ اَنْ لَّا یَبْطُلَ بِالْفَرْقِ لِاَنَّ الْاَصْلَ مَعَ الْفَرْعِ لَمَّا اتَّحَدَ فِی الْعِلَّةِ وَجَبَ اتِّحَادُهُمَا فِی الْحُکْمِ وَاِنِ افْتَرَقَا فِیْ غَیْرِ هٰذِهِ الْعِلَّةِ،وَحُکْمُ الْقِیَاسِ الثَّانِیْ فَسَادُهٗ بِمُمَانَعَةِ التَّجْنِیْسِ وَالْفَرْقِ الْخَاصِّ، وَهُوَ بَیَانُ اَنَّ تَاْثِیْرَ الصِّغَرِ فِیْ وِلَایَةِ التَّصَرُّفِ فِی الْمَالِ فَوْقَ تَاْثِیْرِهٖ فِیْ وِلَایَةِ التَّصَرُّفِ فِی النَّفْسِ.

’’پھر اس کے بعد ہم کہتے ہیں قیاس دو قسم پر ہے،پہلی یہ ہے کہ اصل سے فرع کی طرف متعدی کیا ہوا حکم اس حکم کی نوع سے ہو جو اصل میں ثابت ہو، دوسری یہ کہ اصل میں ثابت شدہ حکم کی جنس سے ہو،نوع میں اتحاد کی مثال وہ ہے جو ہم نے کہا: لڑکپن لڑکے کے حق میں شادی کرانے کی ولایت کے لئے علت ہے تو لڑکی کے حق میں نکاح کرانے کی ولایت ثابت ہوتی ہے اس میں علت موجود ہونے کی وجہ سے اور اسی وجہ سے ثیبہ صغیرہ میں حکم ثابت ہوگا،اسی طرح ہم نے کہا: بار بار آمد ورفت بلی کے پس خوردہ کے حق میں نجاست کے سقوط کی علت ہے تو حکم متعدی ومتجاوز ہوگا گھروں میں رہنے والے حیوانات وحشرات کے پس خوردہ کی طرف علت پائے جانے کی وجہ

سے، اورلڑکے کا بالغ وسمجھدار ہونا انکاح کی ولایت کے زوال کی علت ہے تو بالغ ہونے والی لڑکی سے بھی ولایت زائل ہوگی اسی علت کے حکم سے، اتحاد فی الجنس کی مثال وہ ہے جو کہا جاتا ہے بار بار آنا جانا طلب اجازت کے تکلف کے سقوط کی علت ہے مملوکہ غلام باندی کے حق میں، تو اسی علت کی وجہ سے پسِ خوردہ کی نجاست کا حرج ساقط ہے، اس لئے کہ یہ حرج اسی حرج کی جنس سے ہے نہ اس کی نوع سے، اسی طرح صِغرسنی باپ کے لئے مال میں ولایت تصرف کی علت ہے تو ذات میں تصرف کی ولایت ثابت ہوگی، اسی علت کے حکم کی وجہ سے، اورلڑکی کا بالغ وسمجھدار ہونا مال میں باپ کی ولایت کے زوال کی علت ہے تو اسی علت کی وجہ سے ذات کے حق میں اس کی ولایت زائل ہوگی، پھر قیاس کی اسی قسم میں تجنیس علت ضروری ہے بایں صورت کہ ہم کہتے ہیں: کم سن بچی کے مال میں باپ کے لئے ولایت ثابت ہے کیونکہ وہ خود تصرف سے عاجز ہے تو شریعت نے باپ کے لئے ولایت ثابت کی ہے تاکہ صغیرالسن کے مال کی مصالح معطل نہ ہوں اور وہ خود تصرف سے عاجز ہے تو واجب ہے اس پر باپ کی ولایت کا قول وحکم اور اسی پر اس کی نظیریں ہیں۔

پہلی قسم کا حکم یہ ہے کہ مقیس علیہ اور مقیس میں فرق سے قیاس باطل نہیں ہوتا اس لئے کہ اصل فرع کے ساتھ جب علت میں متحد ہے تو ان کا حکم بھی متحد ہونا واجب ہے اگر چہ اس علت کے علاوہ میں جدا ہوں، قیاس کی دوسری قسم کا حکم اس کا فاسد ہونا ہے خاص فرق اور ممانعت تجنیس کی وجہ سے، اور وہ بیان ہے اس بات کا کہ مال میں ولایت تصرّف کے اندر صغر کا اثر ذات میں تصرف کی ولایت کے اثر سے بڑھ کر اور برتر ہے" یعنی صغر سنی (بچپنے) کا ذات میں ولایت سے مال میں ولایت پر اثر زیادہ ہوتا ہے"

توضیح: اس عبارت میں قیاس کے ذریعہ حکم متعدی ہونے کی دو قسمیں متحد فی النوع، متحد فی الجنس، کا ذکر ہے کتاب، سنت اور اجماع سے مستنبط علت کے ذکر کے بعد اب قیاس سے معلوم شدہ علت کا ذکر ہو رہا ہے بنیادی طور پر قیاس کے ذریعہ علت مستنبط اور معلوم ہونے کی تین قسمیں اور صورتیں ہیں اتحاد فی النوع، اتحاد فی الجنس اور اتحاد فی الوصف پہلی دو کی تفصیل وتمثیل اور حکم کا ذکر زیرِ توضیح عبارت میں ہے اور تیسری قسم کی تفصیل عبارت اگلے حصے میں آ رہا ہے۔

حکم متعدی ہونے کے اعتبار سے قیاس کی دو اقسام: ثم بعد ذلک نقول ،القیاس علی نوعین صاحب اصول الشاشی کہتے ہیں اور صاحب محبوب الحواشی رقم کرتا ہے تعدیہ حکم کے اعتبار سے قیاس دو قسم پر ہے پہلی قسم یہ ہے کہ جو حکم منصوص علیہ اصل سے فرع کی طرف علت متحدہ کی وجہ سے متعدی ہوا ہے دونوں (اصل وفرع) کی نوع ایک ہو، یعنی مقیس علیہ اور مقیس کے حکم کی نوع ایک ہو اور فرع میں جو حکم ثابت کیا گیا ہے علت مشترکہ کی وجہ سے وہ اصل کے حکم کی نوع سے ہو، دوسری قسم یہ ہے کہ منصوص علیہ اصل سے جو حکم فرع کی طرف متعدی ہوا ہے دونوں کی جنس ایک ہو

اتحاد فی النوع: المراد بالاتحاد فی النوع ان یکون حکم الفرع عین حکم الاصل لکنه یتغایر المحلان اتحاد

فی النوع کا مطلب یہ ہے کہ حکم متحد اور محل متفرق ہو جیسے ثبوت ولایت صغیر اور صغیرہ پر ولایت حکم ایک ہے محل جدا جدا ہیں۔

اتحاد فی الجنس: المراد بالاتحاد فی الجنس ان یشترک الحکمان فی وصف ویختلفان فی وصف۔ جنس میں اتحاد کا مطلب یہ ہے ایک اعتبار سے دونوں حکم مشترک ہوں اور ایک اعتبار سے مختلف جیسے ولایت علی النفس اور ولایت علی المال۔

اتحاد فی النوع کی مثال: ماقلنا ان الصغر علة سے پہلی قسم کی پہلی مثال مذکور ہے حاصل یہ ہے کہ لڑکے پر ولایت کی علت صغر و بچپنا ہے تو نابالغ لڑکی میں بھی یہی علت ہے جب لڑکے پر انکاح یعنی شادی کرانے کی ولایت ثابت ہے تو اسی علت صغر کی بناء پر لڑکی پر بھی ولایت انکاح ثابت ہے پھر صغیرہ باکرہ پر ولایت ثابت ہے تو ثیبہ صغیرہ پر بھی ولایت ثابت ہے کہ علت حکم "صغر" یہاں بھی موجود ہے دیکھئے صغیر کے حق میں ولایت کا حکم اصل ہے صغیرہ (باکرہ وثیبہ) کے حق میں ولایت کا حکم فرع ہے دونوں کی نوع ایک ہے اس لئے کہ جو اصل کا حکم ہے بعینہ وہی فرع کا حکم ہے ہاں دونو کا محل (صغیرہ اور صغیرہ) جدا جدا ہے اتحاد فی النوع سے یہی مراد ہے یکون حکم الفرع عین حکم الاصل لکنہ یتغایر المحلان حکم ایک محل متفرق (فصول الحواشی)۔

مثال:۲۔ کذلک قلنا الطواف علة سے تقریباً دو سطروں میں دوسری مثال مذکور ہے حاصل یہ ہے کہ بلی کے پس خوردہ سے کثرت طواف یعنی بار بار آنے جانے کی علت کی وجہ سے نجاست اور ناپاک ہونے کا حکم ساقط ہے، یہی علت کثرت طواف سواکن بیوت میں بھی ہے تو ان کا پس خوردہ بھی نجس نہیں، علت کثرت طواف ہے، حکم نجاست کا سقوط ہے، جو حکم سورِ ہرہ کا ہے بعینہ وہی حکم دیگر سواکن بیوت کا ہے، حکم متحد محل متفرق ہے اتحاد فی النوع کا یہی حاصل ہے۔

مثال:۳۔ بلوغ الغلام عن عقل علة سے زوال سے اتحاد فی النوع کی تیسری مثال مذکور ہے، یاد رکھیئے بلوغ..... کا عطف سابقہ صفحہ میں مذکور انّ کے اسم الصغر منصوب پر ہے، پھر جملہ اسمیہ معطوفہ مقولہ ہے عبارت یہ ہے ما قلنا: ان بلوغ الغلام..... بلوغ مصدر مضاف الیہ اور متعلق سے ملکر منصوب اسم، علة زوال ولایة الانکاح مرکب اضافی مرفوع خبر۔ فیزول جملہ نتیجیہ ہے مثال کی وضاحت یہ ہے کہ بالغ ہونا لڑکے پر ولایت زائل ہونے کی علت ہے، تو بلوغ لڑکی پر زوال ولایت کی بھی علت ہے، جب علت ایک ہے تو حکم بھی ایک ہے، بالغ لڑکے سے ولایت زائل ہے، یہ اصل حکم ہے، بالغ لڑکی سے ولایت زائل ہے یہ فرع ہے، اصل وفرع میں حکم متحد اور محل متفرق ہے۔

اتحاد فی الجنس کی مثال:۱۔ مثل سابق اس کی بھی تین مثالیں مذکور ہیں پہلی مثال یہ ہے کہ کثرت طواف یعنی بار بار آمد و رفت کی وجہ سے گھر میں کام کرنے والے لڑکوں وغیرہ کے لئے اوقات ثلثہ کے علاوہ حرج وتکلف کی وجہ سے حکم استیذ ان ساقط ہے بلا اجازت آ جا سکتے ہیں، علت کثرت طواف ہے حکم استیذ ان کا سقوط ہے، یہ اصل حکم اور اس کی علت ہے اب فرع سمجھیئے! کثرت طواف کی وجہ سے سور ہرة سے نجاست کا حکم ساقط ہے ورنہ حرج وتکلف بلکہ تکلیف ہوگی غور کیجئے علت کثرت طواف دونوں حکموں کے لئے ایک ہے پھر حرج بھی ایک ہے جس طرح گھڑی گھڑی اجازت لینے میں حرج بالکل اسی طرح سور ہرہ کی نجاست میں حرج ہے (کتنی بار دھوئیں گے اور بہائیں اور گرائیں گے) لیکن نوعیت مختلف ہے جنس نفس

حرج تو ایک ہے نوع مختلف ہے کہ وہاں حرج استیذان ہے یہاں حرج نجاست ہے تو ثابت ہوا کہ یہ اتحاد فی الجنس کی مثال ہے کہ نفس حرج میں مشترک اور نوعیت حرج میں مختلف یہی ہم نے تعریف پڑھی ہے۔

مثال:۲۔ کذلک الصغر علۃ سے دوسرے مثال مذکور ہے، صغرو بچپنے کی وجہ سے بیٹی کے مال میں باپ کو تصرف کا حکم ہے ولایت فی المال حکم ہے صغراس کی علت ہے بعینہ اسی طرح ولایت فی النفس باپ کو حاصل ہے، اس کی علت بھی صغر ہے دیکھئے علت صغر ہے، ولایت فی المال، ولایت فی الجنس ثابت ہیں دونوں حکم جنس ولایت میں مشترک ہیں نوعیت ولایت میں مختلف ہیں مال میں تصرف جان میں تصرف سے الگ ہے۔

مثال:۳۔ وان بلوغ الجاریۃ عن عقل سے تیسری مثال مذکور ہے لڑکی کا بالغ ہونا باپ کی ولایت فی المال کے زوال کی علت ہے لڑکی بالغ، اور سیانی ہوگئی تو اس کے مال میں تصرف کی ولایت ختم، تو اس کے نتیجے میں ولایت فی النفس بھی زائل اور ختم علت ہے بلوغ، حکم ہے زوال ولایت، پھر ولایت فی المال اور ولایت فی النفس، کے زوال کی جنس یعنی زوال ولایت، زوال ولایت ایک ہے نوع مختلف ہے مال خرچ نہیں کر سکتے لڑکی کی مرضی ورضا کے بغیر شادی نہیں کر سکتے فافہم وتامل ولاتکسل!

فائدہ مہمہ: عام اصول ہے اور مصنفؒ کا اسلوب بھی یہی رہا ہے کہ تعریف وتقسیم وتمثیل کے بعد حکم بیان ہوتا ہے اتحاد فی النوع اور اتحاد فی الجنس کی تعریف وتقسیم وتمثیل کے بعد حکم سے پہلے ایک اہم تر اور مفید ترین فائدہ مذکور ہے ثم لا بد فی ہذا النوع من القیاس سے وعلیٰ ہذا نظائر تک یہ ضابطہ بیان کیا ہے کہ قیاس کی اس قسم ثانی ''اتحاد فی الجنس'' کے لئے تجنیس علت ضروری ہے تجنیس علت کیا ہے؟ مصنف نے کچھ یوں سمجھانے کی کوشش کی ہے کہ علت ایسا عمومی جز ہو جو مقیس علیہ اور مقیس یعنی اصل وفرع دونوں میں عام ہو دونوں کو شامل ہو جیسے صغیرہ کے مال میں تصرف کی ولایت کا حکم ہے یہ اصل ہے پھر اس میں ولایت فی النفس کا بھی حکم ہے یہ فرع، اب ان دونوں کے لئے علت متحدہ اور جنس مشترکہ ہو کہ دونوں کو شامل ہو وہ معنی ہے ''صغر سنی'' کی وجہ سے عجز عن التصرف صغیرہ تا حال قبل از بلوغ اپنے مال میں تصرف سے عاجز ہے ورنہ پانچ سو کے نوٹ کے بدلے دو پاپڑ اور ٹافیاں لائے گی جب اپنے مال میں تصرف سے عاجز ہے حالانکہ اس کی ضروریات واخراجات اور مصالح ہیں جو عدم تصرف سے متاثر بلکہ معطل ہوں گی، خود عاجز ہے، ادھر عدم تصرف سے تعطل ہو رہا ہے تو والد کو ولایت فی المال دی گئی جس میں کمال شفقت اور رافت ومحبت ہے پھر ہم نے دیکھا صغیرہ اپنے نفس میں تصرف سے بھی عاجز ہے حالانکہ اس کی تربیت زندگی کی فکر ایک فطری عمل ہے تو ولایت فی النفس بھی باپ کو حاصل ہوئی ولایت فی المال اور ولایت فی النفس کے درمیان سبب مشترک صغر سنی اور عجز عن التصرف ہے ولایت فی المال کیوں حاصل ہے؟ تو جواب تصرف سے عاجز ہونا! ولایت فی النفس کیوں حاصل ہے؟ تو بھی یہی جواب کہ تصرف سے عاجز ہونا! یہ ہے تجنیس علت اسی طرح حرج وغیرہ دیگر اس کی نظیروں میں۔

قیاس اتحاد فی النوع کا حکم: اس کا حکم یہ ہے کہ مقیس علیہ اور مقیس میں اگر کوئی دوسری جہت سے فرق واضح اور ثابت

ہو جائے تو بھی اس کا حکم باطل نہ ہوگا بلکہ اصل وفرع دونوں میں ثابت وبرقرار رہے گا اگر بالکل اتحاد رہے تو فبہا اگر نوع اور علت متحدہ کے علاوہ کسی جہت سے فرق پیدا ہوا اور ثابت کرلیا جائے تو مضائقہ نہیں دلیل یہ ہے کہ اس قسم یعنی اتحاد فی النوع میں اصل منصوص علیہ اور مقیس علیہ کا جو حکم ہوتا ہے بعینہ فرع، مقیس کا وہی حکم ہے جب حکم بالکل متحد ہے تو دیگر وجوہ سے فرق ظاہر وثابت ہونے سے قیاس متأثر نہ ہوگا بلکہ برقرار رہے گا۔

قیاس اتحاد فی الجنس کا حکم: دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ تجنیس علت کے ثبوت ووجود تک تو قیاس کا حکم برقرار رہے گا اور لاگو ہوگا ممانعت تجنیس اور خاص فرق کی وجہ سے یہ قیاس برقرار نہ رہ سکے گا بلکہ فاسد ہو کر ٹوٹ جائے گا اس لئے کہ تجنیس علت اور اتحاد فی الجنس اس کے لئے امر لابدی اور ضروری تھا جو ممانعت تجنیس اور فرق خاص کی وجہ سے باقی نہ رہا تو حکم قیاس کیسے برقرار رہے گا؟ مثال سے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں تجنیس علت کی مثال ہم نے پڑھی ہے باپ کی ولایت علی المال اور علی ولایت علی النفس صغر اور عجز عن التصرف کی وجہ سے ہے، دونوں ثابت ہیں جب تک مذکورہ شرط بحال ہے تو قیاس برقرار ہے اگر کوئی یوں بیان اور ثابت کرے کہ ولایت علی المال کی ضرورت ہے کیونکہ صغیرہ کی ضروریات کے لئے مال میں تصرف ضروری ہے لباس، طعام قیام ضروریات ہیں اس لئے مال میں تصرف کی حاجت ہے ولایت علی المال مؤثر اور مفید ہے لیکن نفس میں تصرف کی جو ولایت ہے اس کو فی الحال ضرورت نہیں کہ صغیرہ اور نابالغہ ہونے کی وجہ سے شہوت معدوم ہے تو فی الحال ولایت علی النفس اور تصرف فی النفس کی عدم حاجت کی وجہ ضرورت نہیں بھلے وہ عاجزہ لیکن ضرورت بھی نہیں غور کیجئے ممانعت تجنیس اور خاص فرق بیان کر دیا، اس لئے قیاس کا حکم برقرار نہ رہ سکے گا ہاں جب فرق اور ممانعت تجنیس سامنے نہ آئیں گے تو قیاس نافذ اور معتبر رہے، حکم کا خلاصہ یہ ہوا کہ پہلی قسم فرق سے باطل نہ ہوگی دوسری قسم فرق ثابت ہونے پر باطل ہوگی الحمد للہ اجماع سے حاصل شدہ علت کی بحث بتفصیل تام تمام ہوئی۔

وَبَيَانُ الْقِسْمِ الثَّالِثِ وَهُوَ الْقِيَاسُ بِعِلَّةٍ مُسْتَنْبَطَةٍ بِالرَّأْيِ وَالْاِجْتِهَادِ ظَاهِرٌ، وَتَحْقِيقُ ذٰلِكَ، اِذَا وَجَدْنَا وَصْفًا مُنَاسِبًا لِلْحُكْمِ وَهُوَ بِحَالٍ يُوْجِبُ ثُبُوْتَ الْحُكْمِ وَيَتَقَاضَاهُ بِالنَّظَرِ اِلَيْهِ وَقَدْ اقْتَرَنَ بِهِ الْحُكْمُ فِيْ مَوْضِعِ الْاِجْمَاعِ يُضَافُ الْحُكْمُ اِلَيْهِ لِلْمُنَاسَبَةِ لَا لِشَهَادَةِ الشَّرْعِ بِكَوْنِهٖ عِلَّةً، وَنَظِيْرُهٗ اِذَا رَاَيْنَا شَخْصًا اَعْطٰى فَقِيْرًا دِرْهَمًا غَلَبَ عَلَى الظَّنِّ اَنَّ الْاِعْطَاءَ لِدَفْعِ حَاجَةِ الْفَقِيْرِ وَتَحْصِيْلِ مَصَالِحِ الثَّوَابِ اِذَا عُرِفَ هٰذَا فَنَقُوْلُ: اِذَا رَاَيْنَا وَصْفًا مُنَاسِبًا لِلْحُكْمِ وَقَدْ اقْتَرَنَ بِهِ الْحُكْمُ فِيْ مَوْضِعِ الْاِجْمَاعِ يَغْلِبُ الظَّنُّ بِاِضَافَةِ الْحُكْمِ اِلٰى ذٰلِكَ الْوَصْفِ، وَغَلَبَةُ الظَّنِّ فِي الشَّرْعِ تُوْجِبُ الْعَمَلَ عِنْدَ انْعِدَامِ مَا فَوْقَهَا مِنَ الدَّلِيْلِ بِمَنْزِلَةِ الْمُسَافِرِ اِذَا غَلَبَ عَلٰى ظَنِّهٖ اَنَّ بِقُرْبِهٖ مَاءً لَمْ يَجُزْ لَهُ التَّيَمُّمُ، وَعَلٰى هٰذَا مَسَائِلُ التَّحَرِّيْ، وَحُكْمُ هٰذَا الْقِيَاسِ اَنْ يَّبْطُلَ بِالْفَرْقِ الْمُنَاسِبِ لِاَنَّ عِنْدَهٗ يُوْجَدُ مُنَاسِبٌ سِوَاهُ فِيْ صُوْرَةِ

الْـحُكْمِ فَلا يَبْقَى الظَّنُّ بِإِضَافَةِ الْحُكْمِ إِلَيْهِ فَلا يَثْبُتُ الْحُكْمُ بِهِ لِأَنَّهُ كَانَ بِنَاءً عَلَى غَلَبَةِ الظَّنِّ وَقَـدْ بَـطَلَ ذٰلِكَ بِالْفَرْقِ، وَعَلَى هٰذَا كَانَ الْعَمَلُ بِالنَّوْعِ الْأَوَّلِ بِمَنْزِلَةِ الْحُكْمِ بِالشَّهَادَةِ بَعْدَ تَـزْكِيَةِ الشَّاهِـدِ وَتَـعْـدِيْـلِـهِ، وَالنَّوْعُ الثَّانِيْ بِمَنْزِلَةِ الشَّهَادَةِ عِنْدَ ظُهُوْرِ الْعَدَالَةِ قَبْلَ التَّزْكِيَةِ وَالنَّوْعُ الثَّالِثُ بِمَنْزِلَةِ شَهَادَةِ الْمَسْتُوْرِ.

''تیسری قسم کا بیان ظاہر ہے'' وہ قیاس ہے جو رائے اور اجتہاد سے مستنبط علت کی وجہ سے ہو'' اس کی تحقیق یہ ہے کہ جب ہم نے حکم کے مناسب ایک صفت پائی اور وہ مناسب وصف ایسی حالت میں ہو کہ حکم کے ثبوت کو واجب کرے اور اس کی طرف نظر کرنے کا تقاضہ کرے اور موضع اجماع میں حکم اس وصف کے ساتھ ملا ہوا ہو تب اس کی طرف حکم منسوب ہوگا مناسبت کی وجہ سے نہ علت ہونے کی شرعی شہادت و گواہی کی وجہ سے۔ اس کی مثال جب ہم نے ایک شخص کو دیکھا کہ اس نے فقیر کو ایک روپیہ دیا ہے غالب گمان یہی ہوا کہ دینا فقیر کی حاجت بر آری کے لئے ہے اور ثواب کے فوائد کے حصول کے لئے، جب یہ معلوم ہو گیا تو ہم کہتے ہیں جب ہم نے حکم کے مناسب ایک صفت دیکھی اور موضع اجماع میں اس کے ساتھ حکم مقترن اور ملا ہوا ہے تو اس فت کی طرف حکم منسوب کرنے کی طرف ظنِ غالب ہوگا اور ظنِ غالب اپنے سے بالائی دلیل نہ ہوتے وقت شریعت میں عمل واجب کرتا ہے، جیسے مسافر جب اسکا ظنِ غالب ہو کہ اس کے قریب پانی ہے اس کے لئے تیمم جائز نہیں اسی پر تحری کے مسائل ہیں۔

اس قیاس کا حکم یہ ہے کہ مناسب فرق کی وجہ سے باطل ہوگا، کیونکہ اس فرق کے وقت اس کے علاوہ دوسرا مناسب پایا جاتا ہے حکم کی صورت میں، سو اس وصف کی طرف حکم کی نسبت کا گمان باقی نہ رہا تو اس سے حکم بھی ثابت نہ ہوگا، کیونکہ وہ غلبہ ظن کی بناء پر تھا اور وہ تو فرق کی وجہ سے باطل ہو چکا۔ اسی (اقسام ثلثہ کی مذکورہ) تفصیل پر پہلی قسم پر تو عمل ایسے ہے جیسے گواہوں کی تعدیل و تزکیہ کے بعد گواہی کا حکم ہے، دوسری قسم پر عمل جیسے عدالت کے ظہور کے وقت گواہی تزکیہ سے پہلے اور تیسری قسم پر عمل مستور الحال کی گواہی''

توضیح: اس عبارت میں استنباط علت کی آخری قسم کی تعریف مثال حکم اور قیاس کی اقسام ثلثہ کے مابین فرق کا ذکر ہے۔

قیاس سے معلوم شدہ علت: اجتہاد و رائے سے معلوم و مستنبط علت کی تحقیق اور تفصیل یہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک صفت کسی حکم کے ملائم و موافق اور مناسب ہے اور اس حالت و کیفیت کی ہے کہ حکم ثابت کر سکتی ہے ظاہراً اس کی طرف نظر و توجہ سے بھی یہی مقتضیٰ حاصل ہوتا ہے کہ اس سے حکم ثابت ہو سکتا ہے پھر دوسری بات یہ کہ عملاً کسی جگہ حکم سے مقترن اور مل بھی چکی ہے تو ہم اسے قیاس کی بناء پر ثبوت حکم کی علت قرار دیں گے یہ علت قرار دیا جانا ظاہری نظر و فکر کی وجہ سے ہے اس لئے یہ قیاس سے مستنبط اور معلوم شدہ علت کہلاتی ہے یہ اس کی طرف حکم کی نسبت کسی صریح دلیل کی وجہ سے نہیں بلکہ کسی اجتہاد و قیاس کی وجہ سے ہے۔

مثال: صاحب اصول الشاشی نے تفہیم کے لئے نظیر پیش کی ہے کہ ہم نے ایک شخص کو دیکھا کہ اس نے کسی ضرورت مند محتاج کو ایک درہم یا ایک سو روپے دیئے اب ہم اس دینے کو کس پر محمول کریں؟ موجودہ صفت وحالت اور لینے والے کی کیفیت سے اندازہ ہو رہا ہے کہ معطی نے فقیر کی حاجت برآری اور حصول ثواب کے لئے دیا ہے ہم نے اس دینے میں ایک وصف دیکھی کہ یہ دینا نادار کی حاجت اور پروردگار کی رضا واطاعت کے لئے ہے تو ہم نے دفع حاجت اور حصول ثواب کو اس دینے کی علت قرار دیا کہ اس نے دفع حاجت اور ثواب آخرت کے حاصل کرنے کے لئے دیئے ہیں۔ اب ظن غالب ہوا کہ اس نے مذکورہ دو اغراض کے لئے دیئے ہیں یہ ظن غالب اسی وصف سے حاصل ہوا جسے اعطائے درہم کی علت قرار دیا پھر شریعت میں ظن غالب سے کئی احکام مقترن ہیں اس طرح کہ ظن غالب کی بناء پر ان میں اجرائے احکام ہوتا ہے جس طرح بعض دیگر احکامات میں ظن غالب اجماعاً معتبر تو اسی طرح مذکورہ بالا صورت میں ظن غالب قیاساً معتبر۔ یاد رہے ظن غالب معتبر ہے بشرطیکہ اس سے بالائی صریح اور یقینی دلیل موجود نہ ہو ورنہ حتمی دلیل کے مقابلہ میں ظن غالب معتبر نہ ہوگا وغلبۃ الظن فی الشرع توجب العمل عند انعدام مافوقہا من الدلیل میں یہی تصریح ہے۔

شرعاً ظن غالب معتبر ہونے کی مثال: بمنزلة المسافر...... ایک مسافر کو دورانِ سفر بوقت نماز وضو کی حاجت ہے اور پاس پانی نہیں ظن غالب ہے کہ قریب پانی میسر ہو سکتا ہے جب وجودِ ماء پر ظن غالب ہے تو شرعاً معتبر ہے اور تیمم جائز نہ ہوگا بلکہ پانی کی جستجو ضروری ہے۔ اسی طرح سمت قبلہ متردد یا مشتبہ اور مبہم ہون کی صورت میں بھی تحری کر کے ظن غالھب کے مطابق عمل کرے گا ہاں اگر کوئی بتلانے والا ہو تو صریح نص کی وجہ سے ظن غالب پر عمل پیرا نہ ہو سکے گا۔

حکم: اس قسم کا حکم یہ ہے کہ جب تک ظاہر نظر سے معلوم شدہ وصف متفق علیہا رہے تو قیاس کا حکم باقی و برقرار رہے گا یبطل بالفرق المناسب فرق پیدا ہونے سے قیاس باطل، دلیل یہ ہے کہ جس طرح ہم نے قیاساً ایک وصف کو علت قرار دیا تو کوئی دوسری مناسب وصف بھی وجود پذیر ہو سکتی ہے اس لئے فرق پیدا ہونے سے قیاس کا حکم باطل، مثلاً مذکورہ مثال ہی کو دیکھ لیجئے ہم نے تو اعطائے درہم کو دفع حاجت اور حصول ثواب پر محمول کیا اگر کوئی کہہ دے کہ قرض دیا ہے یا امانت واپس کی ہے تو علت بدل گئی ہماری بیان کردہ علت کی بناء تو قیاس وظن غالب تھی جو فرق سے نہ رہی تو قیاس بھی باطل۔

اقسام ثلثہ میں فرق: فصل کی ابتدائی سطور میں مصنفؒ نے کہا "انما یعرف کون المعنیٰ علة بالکتاب وبالسنة وبالاجماع وبالاجتهاد" قیاس کتاب وسنت سے معلوم شدہ علت کی بناء پر ہو قیاس اجماع سے معلوم شدہ علت کی بناء پر ہو قیاس اجتہاد و رائے سے معلوم شدہ علت کی بنا پر ہو یہ تین قسمیں ہوئیں چار قسمیں ہوتیں لیکن کتاب وسنت کو ملانے سے تین ہوئیں وعلیٰ ہذا کان العمل بالنوع الاول سے مذکورہ قیاس کی اقسام ثلثہ میں واجب العمل اور نافذ العمل ہونے کے اعتبار سے فرق بیان ہوا ہے۔ پہلی قسم یعنی کتاب وسنت سے معلوم شدہ علت کی بناء پر جو قیاس ہو اس پر عمل کرنا ایسے ہے جیسے گواہوں کی تعدیل وتزکیہ اور مکمل چھان بین کے بعد قاضی کا جو فیصلہ دوٹوک اور اٹل ہوتا ہے وہ باطل نہیں ہوتا قیاس کی یہ قوی ترین قسم

باطل نہیں ہوتی اجماع ے معلوم شدہ علت کی بناء پر قیاس کی دوسری قسم ایسے ہے جیسے گواہوں کی صرف عدالت ظاہر ہونے پر قاضی کا فیصلہ تزکیہ شاہدین سے پہلے، اس فیصلے پر عمل اور اسکی تنفیذ واجب ہے تو قیاس کی قسم ثانی پر بھی عمل واجب ہے اجتہاد ورائے سے معلوم شدہ علت کی بناء پر قیاس ایسے ہے جیسے مستور الحال شاہدین کی گواہی پر قاضی کا فیصلہ کہ عمل واجب ہے، ہاں گواہوں کے کذب اور غلط بیان کے ظہور پر فیصلہ متاثر اسی طرح فرق واضح ہونے پر یہ قیاس بھی باطل۔

۴۔ فصل : چوتھی فصل قیاس پر وارد ہونے والے اشکالات ثمانیہ کے بیان میں ہے۔

اَلاَسْوِلَةُ الْمُتَوَجِّهَةُ عَلَى الْقِيَاسِ ثَمَانِيَةٌ :اَلْمُمَانَعَةُ، وَالْقَوْلُ بِمُوْجَبِ الْعِلَّةِ،وَالْقَلْبُ، وَالْعَكْسُ ، وَفَسَادُ الْوَضْعِ، وَالْفَرْقُ،وَالنَّقْضُ، وَالْمُعَارَضَةُ،اَمَّا الْمُمَانَعَةُ فَنَوْعَانِ :اَحَدُهُمَا مَنْعُ الْوَصْفِ،وَالثَّانِيْ مَنْعُ الْحُكْمِ، مِثَالُهُ فِيْ قَوْلِهِمْ:صَدَقَةُ الْفِطْرِ وَجَبَتْ بِالْفِطْرِ فَلَا تَسْقُطُ بِمَوْتِهٖ لَيْلَةَ الْفِطْرِ،قُلْنَا:لَا نُسَلِّمُ وُجُوْبَهَا بِالْفِطْرِ بَلْ عِنْدَنَا تَجِبُ بِرَأْسٍ يَمُوْنُهٗ وَيَلِيْ عَلَيْهِ،وَكَذٰلِكَ اِذَا قِيْلَ قَدْرُ الزَّكَاةِ وَاجِبٌ فِي الذِّمَّةِ فَلَا يَسْقُطُ بِهَلَاكِ النِّصَابِ كَالدَّيْنِ،قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ اَنَّ قَدْرَ الزَّكَاةِ وَاجِبٌ فِي الذِّمَّةِ بَلْ اَدَاؤُهٗ وَاجِبٌ،وَلَئِنْ قَالَ: اَلْوَاجِبُ اَدَاؤُهٗ فَلَا يَسْقُطُ بِالْهَلَاكِ كَالدَّيْنِ بَعْدَ الْمُطَالَبَةِ،قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ اَنَّ الْاَدَاءَ وَاجِبٌ فِيْ صُوْرَةِ الدَّيْنِ بَلْ حَرُمَ الْمَنْعُ حَتّٰى يَخْرُجَ عَنِ الْعُهْدَةِ بِالتَّخْلِيَةِ،وَهٰذَا مِنْ قَبِيْلِ مَنْعِ الْحُكْمِ ، وَكَذٰلِكَ اِذَا قَالَ: اَلْمَسْحُ رُكْنٌ فِيْ بَابِ الْوُضُوْءِ فَلَيْسَ تَثْلِيْثُهٗ كَالْغَسْلِ ،قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ اَنَّ التَّثْلِيْثَ مَسْنُوْنٌ فِي الْغَسْلِ بَلْ اِطَالَةُ الْفِعْلِ فِيْ مَحَلِّ الْفَرْضِ زِيَادَةٌ عَلَى الْمَفْرُوْضِ كَاِطَالَةِ الْقِيَامِ وَالْقِرَاءَةِ فِيْ بَابِ الصَّلٰوةِ غَيْرَ اَنَّ الْاِطَالَةَ فِيْ بَابِ الْغَسْلِ لَا يَتَصَوَّرُ اِلَّا بِالتَّكْرَارِ لِاِسْتِيْعَابِ الْفِعْلِ لِلْمَحَلِّ،وَبِمِثْلِهٖ نَقُوْلُ فِيْ بَابِ الْمَسْحِ بِاَنَّ الْاِطَالَةَ مَسْنُوْنٌ بِطَرِيْقِ الْاِسْتِيْعَابِ،وَكَذٰلِكَ يُقَالُ:اَلتَّقَابُضُ فِيْ بَيْعِ الطَّعَامِ بِالطَّعَامِ شَرْطٌ كَالنُّقُوْدِ،قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ اَنَّ التَّقَابُضَ شَرْطٌ فِيْ بَابِ النُّقُوْدِ بَلِ الشَّرْطُ تَعْيِيْنُهَا كَيْلَا يَكُوْنَ بَيْعُ النَّسِيْئَةِ بِالنَّسِيْئَةِ غَيْرَ اَنَّ النُّقُوْدَ لَا تَتَعَيَّنُ اِلَّا بِالْقَبْضِ عِنْدَنَا.

”قیاس پر وارد ہونے والے اعتراض آٹھ ہیں ۱۔ممانعت ۲۔قول بموجب علت ۳۔قلب ۴۔عکس ۵۔فساد وضع ۶۔ فرق ۷۔نقض ۸ معارضہ۔ بہر حال ممانعت سو دو قسم پر ہے، ان میں سے ایک انکار وصف ہے، دوسرا حکم کا انکار ہے، اس کی مثال شوافع کے قول میں کہ صدقہ فطر یوم فطر کی وجہ سے واجب ہوا ہے، اس لئے اس صاحب نصاب کی عید الفطر کی رات وفات سے ساقط نہ ہوگا؟ جواب میں ہم کہتے ہیں: ہم فطر کی وجہ سے اس کا وجوب تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہمارے نزدیک اس بنیاد ور اُس کی وجہ سے واجب ہوتا جس کا مکلّف خرچہ ومؤنت برداشت کرتا ہے اور اس کا ولی ہے۔ اسی طرح جب کہا جائے کہ زکوٰۃ کی مقدار ذمہ واجب ہے تو نصاب ہلاک ہونے سے ساقط نہ

ہوگی مثل قرض کے؟ جواب میں کہتے ہیں: ہم تسلیم نہیں کرتے کہ زکوٰۃ کی مقدار ذمہ واجب ہے بلکہ اس کی ادائیگی واجب ہے، البتہ اگر کہا اسکی ادا ہی واجب ہے تو ہلاکت سے ساقط نہ ہوگی مثل دین کے مطالبے کے بعد؟ ہم جواب میں کہتے ہیں: ہم اسے تسلیم نہیں کرتے کہ قرض کی صورت میں ادائیگی واجب بلکہ روکنا حرام ہے یہاں تک کہ تخلیہ دخلاصی کے ذریعے ذمہ داری سے سبکدوش ہواور یہ منع حکم کے قبیل سے ہے۔اسی طرح جب کہا: سر کا مسح وضو میں رکن ہے تو دھونے کی طرح اسے بھی تین بار کرنا سنت ہو؟ جواب میں کہتے ہیں: ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ تین بار دھونے میں مسنون ہے بلکہ مقدار مفروض پر محلِ فرض میں فعل کو زیادہ وطویل کرنا ہے جیسے قیام وقرات نماز میں لمبا کرنا، مگر یہ کہ دھونے میں طوالت متصور نہیں مگر تکرار کے ساتھ پورے محل کو گھیرنے میں۔ اسی طرح اعتراض میں کہا جاتا ہے اناج کے بدلے اناج کی بیع میں دونوں پر قبضہ شرط ہے مثل نقود کے؟ جواب میں کہتے ہیں: ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ نقود میں جانبین سے قبضہ شرط ہے بلکہ شرط تو ان کی تعیین ہے تا کہ ادھار کی بیع ادھار کے عوض نہ ہو علاوہ اس کے کہ نقدی صرف قبضہ سے متعین ہوتے ہیں ہمارے نزدیک''

توضیح: اس عبارت میں قیاس پر پیش کردہ آٹھ سوالات کی اجمالی فہرست اور پہلے سوال ممانعت کی تفصیل کا ذکر ہے۔

سوالات ثمانیہ: اسولۃ بروزن افعلۃ مثل اطعمۃ جمع مکسر ہے الموجھۃ اس کی صفت ہے، راقم کے سامنے موجودہ نسخوں میں بکسر الجیم اسم فاعل مونث کا صیغہ مکتوب ہے اور باقاعدہ جر موجود ہے، حالانکہ یہ اسم فاعل کی بجائے اسم مفعول بفتح الجیم مناسب ہے اس لئے کہ سوالات از خود متوجہ ہونے والے نہیں بلکہ متوجہ کئے گئے ہیں متوجہ کئے ہوئے سوالات، اردو میں تعبیر کے لئے تو بکسر الجیم کہا جائے گا اور اسم مفعول ہونا ''کئے ہوئے'' سے سمجھ آئے گا، وہ قیاس پر متوجہ ہونے والے سوالات، یہ اسم فاعل والا ترجمہ ہے ''قیاس پر متوجہ کئے ہوئے سوالات'' یہ اسم مفعول والا ترجمہ ہے راقم کے نزدیک دوسرا صیغہ اور ترجمہ بر محل ہے۔ پہلے صیغہ ومعنیٰ میں خلل ہے، اسلئے کہ سوالات از خود متوجہ نہیں ہوتے متوجہ کئے جاتے ہیں اور متوجہ کئے گئے ہیں وللناس فیما یعشقون مذاهب ، آٹھ سوالات یہ ہیں نمبر ا۔ ممانعت نمبر ۲۔ قول بموجب علت ۳۔ قلب ۴۔ عکس ۵۔ فساد وضع ۶۔ فرق ۷۔ نقض ۸۔ معارضہ آگے ہر ایک کی تفصیل مع الدلیل والتمثیل آرہی ہے۔

پہلا سوال: ممانعت باب مفاعلہ کا مصدر ہے، ایک دوسرے کو روکنا منع کرنا، یہاں ممانعت کا مفہوم یہ ہے کہ مستدل اور معلّل چند مقدمات کی بناء پر دلیل پیش کرتا ہے حکم ثابت کرتا ہے سائل ومعترض از راہ ممانعت اس کی دلیل کی کسی علت اور مقدمے کا انکار کر دیتا ہے، جناب آپ نے اس حکم کی جو دلیل وعلت پیش کی ہے یہ دلیل وتعلیل نہیں یہ حکم اس بناء پر ثابت نہیں بلکہ یہ تو فلاں علت کی بناء پر ثابت ہے حاصل یہ کہ مستدل کی علت کا انکار کر دیتا ہے، منع کر دیتا ہے ممانعت کی دو قسمیں ہیں پہلی منع الوصف صفت کا انکار کرنا دوسری منع الحکم سرے سے حکم کا انکار کرنا منع الوصف کا مطلب یہ ہے کہ معترض مستدل کی بیان کردہ وصف وعلت کو منع کر دے کہ حکم کی جو وصف آپ نے علت قرار دی ہے یہ درست ومسلم نہیں اس کی علت تو فلاں

دوسری صفت ہے یہ منع الوصف ہے منع الحکم کا مطلب یہ ہے کہ معترض متدل کی ذکر کردہ وصف کو تو مان لے لیکن حکم کا انکار کردے کہ آپ نے جو وصف وعلت بیان کی ہے درست ومسلم ہے لیکن جو حکم آپ نے ثابت کیا ہے یہ تسلیم نہیں دونوں صورتوں میں انکار وممانعت ہے۔

منع الوصف کی مثال:۱۔ مسئلہ یہ ہے کہ ،،صدقہ فطر،، ہر اس شخص پر واجب ہے جو یکم شوال یوم الفطر کی صبح صادق کے وقت زندہ ہو صبح صادق سے پہلے وفات پانے والے پر ،،صدقہ فطر،، واجب نہیں صبح صادق کے بعد پیدا ہونے والے صبی پر بھی واجب نہیں۔ صبح صادق کے بعد اسلام قبول کرنے والے پر واجب نہیں۔ حنفیہ کے نزدیک صدقہ فطر کے وجوب کی علت وہ ''راس'' ہے جس کی یہ مؤنت وخرچہ برداشت کرتا ہے، اس کا متولی ہے، اس لئے عید الفطر کی صبح صادق سے پہلے وفات پانے والے پر واجب نہیں۔ شافعیہؒ کہتے ہیں کہ صدقہ فطر کی وجوب کی علت یوم الفطر کا آنا ہے ظاہر ہے غروب آفتاب سے یکم شوال کا وقت شروع ہو چکا پھر جب اس نے اپنی حیات میں سبب وجوب یوم الفطر کو پالیا تو صدقہ فطر واجب، اب اگر عید کا چاند دیکھنے کے بعد کوئی شخص رات کو مر گیا تو وجوب ساقط نہ ہوگا۔ قلنا لا نسلم: سے اسی کا جواب مذکور ہے کہ وجوب فطر کے لئے آپ کی بیان کردہ صفت وعلت تسلیم بلکہ وجوب فطر کی صفت وعلت راس کی مؤنت وتولی ہے یہ منع الوصف ہے۔

مثال:۲۔ حضرات شوافعؒ کہتے ہیں نصاب زکوٰۃ سال گذرنے کے بعد ہلاک ہو جائے تو اس کی زکوٰۃ ادا کرنا صاحب نصاب کے ذمہ واجب رہے گی بھلے نصاب پورا ہلاک ہو چکا، جیسے قرض مقروض کا مال ہلاک ہونے سے بذمہ واجب رہتا ہے ساقط نہیں ہوتا تو زکوٰۃ بھی ساقط نہ ہوگی ''**جعل الشافعي وجوب مقدار الزكوٰة علة للحكم وهو بقاء الواجب بعد هلاك المال**'' امام شافعیؒ نے بقائے واجب کی علت مقدار زکوٰۃ کے وجوب کو قرار دیا ہے اور ظاہر ہے چاہے مال ہلاک ہو گیا مقدار زکوٰۃ تو واجب ہے جب مقدار زکوٰۃ واجب تو واجب باقی رہا ساقط نہ ہوا۔

حنفیہ کہتے ہیں یہ وصف وعلت تسلیم نہیں کہ بقائے واجب کی علت مقدار زکوٰۃ کا وجوب ہے بلکہ ہم کہتے ہیں مقدار زکوٰۃ کی ادا واجب ہونا بقاء واجب کی علت ہے، جب مقدار واجب کا ادا کرنا بقاء واجب کی علت ہے تو نصاب ہلاک ہونے کی صورت میں ادا ممکن نہ رہی جب علت مقدار واجب کی ادا نہ رہی تو بقاء واجب کیسے بذمہ باقی رہے گا تعبیر وتحقیق میں دقیق فرق ہے۔ شافعیہ نے مقدار زکوٰۃ کے وجوب،، کو بقاء واجب کی علت قرار دیا ہے حنفیہ نے مقدار واجب کی ادا،، کو بقاء واجب کی علت قرار دیا ہے اس لئے ان کے نزدیک وجود علت کی وجہ سے واجب ساقط نہ ہوگا ہمارے نزدیک ادائے متصور ومیسر اور ممکن نہ ہونے کی وجہ سے واجب ساقط۔ منع الوصف کی مثالیں مکمل ہوئیں خوب سمجھ لیں۔

منع الحکم کی مثال: ولئن قال: الواجب اداؤہ سے منع الحکم کی پہلی مثال مذکور ہے چنانچہ وہذا من قبیل منع الحکم سے مصنفؒ نے تصریح کردی ہے بین السطور بھی مثال منع الحکم،، لکھا ہے مصنف نے منع الوصف کی دوسری مثال ایسی بیان کی کہ اس سے منع الحکم کی طرف سرکا دیا سوال وجواب کی صورت میں ذکر کردہ مثال کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی کہے مقدار زکوٰۃ کے

وجوب ادا کو علت قرار دینے میں بھی نصاب ہلاک ہونے سے واجب ساقط نہ ہوگا، جیسے قرض کی ادائیگی واجب ہے اداء دین واجب ہے پھر مدیون کا مال ہلاک ہونے سے دین ساقط نہیں ہوتا تو نصاب ہلاک ہونے سے زکوۃ ساقط نہیں؟

جواب: بطور ممانعت ہم اس حکم کو منع کرتے ہیں، ہم تسلیم نہیں کرتے کہ مدیون پر اداء دین واجب ہے جو آپ نے حکم لگایا بلکہ ہم کہتے ہیں قرض خواہ اور مال کے درمیان تخلیہ واجب ہے یعنی مدیون پر واجب ہے کہ دائن کو اپنا حق لینے سے رکاوٹ نہ بنے تاکہ وہ اپنا دین وحق وصول کرلے تو مدیون پر تخلیہ واجب ہے اداء واجب نہیں چنانچہ مدیون کے مال سے دائن اپنا حق لے لے تو دین سے براءت ہوجاتی ہے حالانکہ ادا نہیں پائی گئی اخذ پایا گیا ہے اگر ادا کے وجوب کا قول اختیار کریں تو اخذ حق کی صورت میں دین سے عہدہ برآ اور سبکدوش نہ ہو حالانکہ ذمہ داری ختم ہوجاتی ہے تو ثابت ہوا ادا دین واجب نہیں ہے بلکہ تخلیہ بین الدائن والمال واجب ہے تاکہ وہ اپنا حق لے لے اس لئے دونوں میں فرق ہے ہم آپ کا بیان کردہ حکم تسلیم نہیں کرتے یہی منع الحکم ہے۔

مثال ۲: شوافعؒ کہتے ہیں مسح راس مثل وجہ، یدین، رجلین وضو میں فرض اور رکن ہے جس طرح چہرہ دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کو تین بار دھونا مسنون ہے اسی طرح سر کا مسح بھی تین بار مسنون ہے تاکہ چاروں فرائض میں تساوی فی التثلیث ہوجائے اعضائے مغسولہ پر قیاس کرکے ممسوح کے لئے بھی تثلیث کا حکم لگادیا۔

جواب: حنفیہؒ کہتے ہیں یہ حکم منع ہے دلیل وتعلیل کی تفصیل یہ ہے کہ تثلیث سنت مقصودہ نہیں بلکہ مقصود تطویل وتکمیل فرائض ہے سنن اور واجبات تکمیل فرائض کے لئے مشروع ہیں چنانچہ صریح حدیث ہے **وان انتقص قال الرب: انظروا هل لعبدی من تطوع؟ فیکمّل بها ماانتقص من الفریضة، ثم یکون سائر عمله علی ذلک** (ترمذی ا) جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ سنن وغیرہ فرائض کی تکمیل کے لئے ہیں جیسے فرض قراءت تو ثلث آیات قصار ہیں ہاں مسنون طویل قراءت ہے طوال مفصل، اوساط مفصل، قصار مفصل، کی ترتیب وتفصیل مشہور ومسلم ہے اسی طرح فرض قیام تو ثلث تسبیحات کی مقدار ہے طویل قیام مسنون ومحبوب ہے ان سطور سے یہ بات واضح اور ثابت ہوچکی کہ سنن فرائض کی تکمیل کے لئے مشروع ہیں اعضاء وضو کے دھونے میں تطویل وتکمیل کی ایک ممکنہ صورت یہ ہے کہ ان کو بڑھادیا جائے جیسے قراءت وقیام کی کمیت وکیفیت کو بڑھادیا لیکن یہ صورت اعضاء مغسولہ میں متحقق نہیں ہوسکتی کہ ہم ہاتھ کو کندھوں تک پاؤں کو پنڈلی یا گھٹنے تک دھونے کا حکم دیں کیونکہ یہ تجاوز عن الحد ہے بجائے محل غسل فرض کے غیر محل اور غیر مأمور کی طرف بڑھ گئے جو روا نہیں اس لئے تکمیل فرض کے لئے یہاں اعضاء مغسولہ مین یہ صورت اختیار کی گئی کہ فعل غسل یعنی دھونے کو مکرر کردیا کہ منصوص حد سے تجاوز کی بجائے تکرار غسل ہو اور تین بار دھونا تینوں اعضاء مغسولہ مسنون ہے باقی رہا مسح راس کہ وہاں تکمیل فرض کے لئے استیعاب راس ممکن ہے ربع راس کا مسح فرض اور پورے سر کا مسح سنت ہے جب سنت سے تکمیل فرض ہوچکی جس کے لئے سنت مشروع ہے تو پھر تثلیث کا حکم دینا درست نہیں کیونکہ تثلیث مقصود نہیں مقصود تو تکمیل فرض ہے جو استیعاب راس سے ہوچکی **فلاحاجة لغیره**۔

مثال ۳: حضرات شافعیہ کہتے ہیں اناج اناج کے بدلے بیچا اور خریدا جائے تو مجلس عقد میں عوضین پر قبضہ ضروری ہے

اور اسے قیاس کیا ہے بیع النقود دراہم دینار اور نقدی لین دین پر جس طرح نقدین کی خرید وفروخت میں اے احناف تمہارے نزدیک مجلس عقد میں عاقدین کا قبضہ ضروری ہے تو بیع الطعام بالطعام یعنی جنسین کے عقد میں بھی قبضہ ضروری ہے۔

جواب: اللہ تعالیٰ ہزار بار بلکہ بیشمار رحمتیں نازل فرمائیں حضرات احناف کی تربت پر کتنا عمیق الفکر اور دقیق النظر تھے کس دقت نظر سے اصول شرع کا مطالعہ اور احکام فرعیہ کا استنباط کیا کہ لکھتے پڑھتے سمجھتے دل باغ باغ اور شاد ہو جاتا ہے غور کیجئے کیا فرمایا بیع النقدین میں دراصل قبضہ شرط نہیں بلکہ بیع النسیۃ بالنسیۃ محظورۃ سے بچنے کے لئے عوضین کی تعیین شرط ہے اور نقود میں قبضہ کے بغیر صرف اشارے سے تعیین نہیں ہوسکتی ہاں قبضے سے متعین ہو جاتے ہیں اس لئے بیع النقود میں قبضہ ضروری قرار پایا تاکہ تعیین عوضین ہو جائے بیع الطعام بالطعام اور دیگر اجناس میں اشارے سے تعیین ہو جاتی ہے اس لئے یہاں قبضہ کی ضرورت نہیں مقصود جب اشارے سے حاصل ہے تو پھر اس میں قبضہ شرط ٹھہرانے کی حاجت نہیں ہاں نقود میں اشارے سے تعیین نہیں ہوسکتی تو قبضہ ضروری ہے کما قرانا فی بیع الصرف۔

وَاَمَّا الْقَوْلُ بِمُوْجَبِ الْعِلَّةِ: فَهُوَ تَسْلِيْمُ كَوْنِ الْوَصْفِ عِلَّةً وَبَيَانُ اَنَّ مَعْلُوْلَهَا غَيْرُ مَا ادَّعَاهُ الْمُعَلِّلُ، وَمِثَالُهُ اَلْمِرْفَقُ حَدٌّ فِيْ بَابِ الْوُضُوْءِ فَلَا يَدْخُلُ تَحْتَ الْغَسْلِ لِاَنَّ الْحَدَّ لَا يَدْخُلُ فِي الْمَحْدُوْدِ، قُلْنَا: اَلْمِرْفَقُ حَدُّ السَّاقِطِ فَلَا يَدْخُلُ تَحْتَ حُكْمِ السَّاقِطِ لِاَنَّ الْحَدَّ لَا يَدْخُلُ فِي الْمَحْدُوْدِ، وَكَذٰلِكَ يُقَالُ: صَوْمُ رَمَضَانَ صَوْمٌ فَرْضٌ فَلَا يَجُوْزُ بِدُوْنِ التَّعْيِيْنِ كَالْقَضَاءِ، قُلْنَا: صَوْمُ الْفَرْضِ لَا يَجُوْزُ بِدُوْنِ التَّعْيِيْنِ اِلَّا اَنَّهُ وُجِدَ التَّعْيِيْنُ هٰهُنَا مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ، وَلَئِنْ قَالَ: صَوْمُ رَمَضَانَ لَا يَجُوْزُ بِدُوْنِ التَّعْيِيْنِ مِنَ الْعَبْدِ كَالْقَضَاءِ. قُلْنَا: لَا يَجُوْزُ الْقَضَاءُ بِدُوْنِ التَّعْيِيْنِ اِلَّا اَنَّ التَّعْيِيْنَ لَمْ يَثْبُتْ مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ فِي الْقَضَاءِ فَلِذٰلِكَ يُشْتَرَطُ تَعْيِيْنُ الْعَبْدِ وَهُنَا وُجِدَ التَّعْيِيْنُ مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ فَلَا يُشْتَرَطُ تَعْيِيْنُ الْعَبْدِ.

''بہر قول بموجب علت: سو وہ وصف کا علت ہونا تسلیم کرنا ہے، اس کا بیان کرنا کہ اس کا معلول اس کے علاوہ ہے جس کا معلِّل نے دعویٰ کیا ہے، اس کی مثال یہ ہے کہ ''کہنی'' وضو میں انتہاء ہے تو دھونے کے تحت داخل نہ ہوگی کیونکہ حد محدود میں داخل نہیں ہوتی؟ جواب میں کہتے ہیں: کہنی ساقط کرنے کی حد ہے تو ساقط کے حکم کے تحت داخل نہ ہوگی کیونکہ حد محدود میں داخل نہیں ہوتی۔ اسی طرح اعتراض میں کہا جاتا ہے رمضان کے روزے فرض روزے ہیں، تو قضاء کی طرح تعیین نیت کے بغیر جائز نہ ہوں گے؟ ہم نے جواب میں کہا: فرض روزے تعیین کے بغیر جائز نہیں مگر یہاں رمضان المبارک کے روزوں میں شریعت کی طرف سے تعیین موجود ہے۔ اگر کہیں رمضان المبارک کے روزے بندے کی تعیین کے بغیر جائز نہیں قضاء کی طرح؟ ہم کہیں گے قضاء تعیین کے بغیر جائز نہیں مگر قضاء میں تعیین شریعت کی طرف سے ثابت نہیں، اسی لئے بندے کی تعیین شرط ہے اور یہاں رمضان المبارک

میں شریعت کی طرف سے تعیین پائی گئی تو پھر بندے کی تعیین کی شرط کی ضرورت ہی نہیں کما لا یخفی علیکم''

توضیح: اس عبارت میں دوسرے سوال، قول بموجب علت کی دو مثالیں مع جواب مذکور ہے۔

قول بموجب علت: اس کا حاصل یہ ہے کہ معترض مستدل کی بیان کردہ علت کو تسلیم کرلے اور معلول ونتیجہ کو تسلیم نہ کرے بلکہ اسی علت کی بناء پر دوسرے معلول ونتیجہ اور ثبوت حکم کا دعویٰ کرے علت مسلم معلول ممنوع یہ قول بموجب علت ہے۔

مثال :ا۔ قول بموجب علت کی پہلی مثال یہ ہے کہ امام زفر بن ہزیلؒ کہتے ہیں مرفقین غسل میں داخل نہیں صرف۔ اور کلائیوں کا دھونا فرض ہے کہنیوں کا دھونا فرض نہیں دلیل وتعلیل یعنی علت یہ بیان فرمائی کہ غسل میں مرفقین حد وانتہاء ہے اور یہ اصول ہے کہ حد محدود میں داخل نہیں ہوتی تو مرفقین بھی دھونے میں داخل نہیں اور اس کا دھونا فرض نہیں دیکھئے مرفقین کے داخل نہ ہونے کی علت مرفق کا حد ہونا ہے اور معلول وحکم دھونے میں داخل نہ ہونا ہے لان الحد لا یدخل فی المحدود۔

جواب: جمہور فقہاء کے نزدیک مرفقین غسل یدین میں داخل ہیں اور کہنیوں سمیت ہاتھ دھونا فرض ہے باقی رہی امام زفرؒ کی دلیل وتعلیل تو اس کا جواب انہیں انداز پر یہ ہے کہ مرفق حد ہے ہاں یہ مغسول کی حد نہیں بلکہ بازو کی طرف سے حد ساقط ہے آپ کے بقول حد محدود میں داخل نہیں تو مرفق حد ساقط مسقوط عنہ میں داخل نہیں بلکہ مغسول میں داخل ہے اس لئے اس کا دھونا فرض ہے عند الجمہور مرفق،، حد ساقط ہے اور محدود میں داخل نہیں بلکہ مغسول میں داخل ہے یہ قول بموجب علت ہے کہ مرفق حد ہے علت تسلیم ہے معلول ونتیجہ اور حکم غسل میں داخل نہ ہونا تسلیم نہیں بلکہ اسی علت کی بناء پر معلول وحکم یہ ہے مرفق مسقوط عنہ میں داخل نہیں مغسول میں داخل ہے۔

مثال :۲۔ رمضان المبارک کا ادا روزہ مطلق نیت صوم سے عند الاحناف درست ہے تعیین ضروری نہیں شوافعؒ کہتے ہیں مطلق نیت صوم کافی نہیں صوم رمضان کی تعیین ضروری ہے مثلاً روزہ رکھنے والے نے نیت کی میں نے روزہ رکھا تو اس کا روزہ درست ہے جبکہ شوافعؒ کہتے ہیں میں نے رمضان کا روزہ رکھا کی نیت ضروری ہے خلاصہ یہ کہ صوم رمضان میں مطلق نیت صوم کافی ہے یا نیت ضروری ہے اول احناف اور ثانی شوافع کا قول ہے شوافع کی دلیل وتعلیل یہ ہے کہ،، صوم رمضان،، صوم فرض ہے اور قضائے صوم رمضان بھی صوم فرض ہے اور قضائے رمضان میں تعیین نیت ضروری ہے جب ایک فرض روزہ قضاء رمضان کے لئے تعیین نیت ضروری ہے مطلق نیت صوم کافی نہیں تو دوسرے فرض صوم رمضان میں بھی تعیین نیت ضروری ہے نتیجہ یہ کہ دونوں میں تعیین نیت ضروری ہے فرض روزہ علت ہے اور تعیین نیت معلول ہے جب رمضان کا روزہ فرض تو تعیین نیت بھی ضروری ہے۔

جواب: ہم کہتے ہیں علت تسلیم ہے کہ صوم فرض کے لئے تعیین نیت ضروری ہے تعیین کے بغیر جائز نہیں ہاں معلول تسلیم نہیں کہ رمضان کا روزہ مطلق نیت سے درست نہیں بلکہ ہم کہتے ہیں صوم رمضان میں تعیین از روئے شریعت موجود ہے اس لئے شرعاً وجود تعیین کی وجہ سے بندے کی مطلق نیت کافی ہے نتیجہ یہ ہے کہ یہ قول بموجب علت ہے علت تسلیم اور معلول تسلیم نہیں فرض روزے میں تعیین نیت ضروری ہے چاہے از روئے شریعت ہو جیسے صوم رمضان میں ہے یا بندے کی طرف سے ہو جیسے قضاء

رمضان میں مقیس علیہ قضاء رمضان میں تعیین شرعی نہیں بلکہ ممنوعہ ایام خمسہ کے علاوہ پورے سال میں درست ہے تو تعیین نیت کی ضرورت ہے مقیس صوم رمضان میں تعیین شرعی وارد اور موجود ہے تو مطلق نیت کافی ہے تعیین تو دونوں فرض روزوں میں ہے لیکن صوم رمضان میں شرعاً اور قضاء رمضان میں روزے دار کی طرف سے ولئن قال سے سوال مذکور ہے کہ صوم رمضان میں تعیین عبد کے بغیر جائز نہیں؟ اس کا جواب تقریر سابق میں بتصریح موجود ہے کہ تعیین عبد وہاں ضروری ہے جہاں تعیین شرعی وارد نہ ہو تعیین شرعی کے ہوتے ہوئے تعیین عبد ضروری قرار دینا افضل اور راجح کو مفضول و مرجوح قرار دینا ہے جو روا نہیں اس لئے تعیین شرعی تعیین عبد سے بدرجہا بہتر ہے۔

صوم رمضان میں تعیین شرعی کی دلیل: بین السطور حدیث پاک مکتوب ہے،، اذاانسلخ شعبان فلا صوم الاعن رمضان (البنایہ ۴/ ۲۵۵) جب شعبان گذر چکا تو صرف رمضان کا روزہ ہوگا ثابت ہوا کہ صوم رمضان کی تعیین بمقتضاء حدیث از روئے شریعت موجود ہے راقم کہتا ہے کہ آیت کریمہ،، فمن شهد منكم الشهر فليصمه (البقرة ۱۸۵) سے بھی تعیین شرعی ثابت ہو رہی ہے۔

وَاَمَّا الْقَلْبُ: فَنَوْعَانِ اَحَدُهُمَا اَنْ يَّجْعَلَ مَا جَعَلَهُ الْمُعَلِّلُ عِلَّةً لِلْحُكْمِ مَعْلُوْلًا لِذٰلِكَ الْحُكْمِ، وَمِثَالُهُ فِي الشَّرْعِيَاتِ جَرَيَانُ الرِّبٰوا فِي الْكَثِيْرِ يُوْجِبُ جَرَيَانَهُ فِي الْقَلِيْلِ كَالْاَثْمَانِ فَيَحْرُمُ بَيْعُ الْحَفْنَةِ مِنَ الطَّعَامِ بِالْحَفْنَتَيْنِ مِنْهُ، قُلْنَا: لَا بَلْ جَرَيَانُ الرِّبَا فِي الْقَلِيْلِ يُوْجِبُ جَرَيَانَهُ فِي الْكَثِيْرِ كَالْاَثْمَانِ، وَكَذٰلِكَ فِيْ مَسْأَلَةِ الْمُلْتَجِيْءِ بِالْحَرَمِ حُرْمَةُ إِتْلَافِ النَّفْسِ يُوْجِبُ حُرْمَةَ إِتْلَافِ الطَّرْفِ كَالصَّيْدِ، قُلْنَا: بَلْ حُرْمَةُ إِتْلَافِ الطَّرْفِ يُوْجِبُ حُرْمَةَ إِتْلَافِ النَّفْسِ كَالصَّيْدِ فَإِذَا جُعِلَتْ عِلَّتُهُ مَعْلُوْلَةً لِذٰلِكَ الْحُكْمِ لَا تَبْقٰى عِلَّةً لَهُ لِاِسْتِحَالَةِ اَنْ يَّكُوْنَ الشَّيْءُ الْوَاحِدُ عِلَّةً لِلشَّيْءِ وَمَعْلُوْلًا لَهُ.

وَالنَّوْعُ الثَّانِيْ مِنَ الْقَلْبِ اَنْ يَّجْعَلَ السَّائِلُ مَا جَعَلَهُ الْمُعَلِّلُ عِلَّةً لِمَا ادَّعَاهُ مِنَ الْحُكْمِ عِلَّةً لِضِدِّ ذٰلِكَ الْحُكْمِ فَيَصِيْرُ حُجَّةً لِلسَّائِلِ بَعْدَ اَنْ كَانَ حُجَّةً لِلْمُعَلِّلِ، مِثَالُهُ صَوْمُ رَمَضَانَ صَوْمٌ فَرْضٌ فَيُشْتَرَطُ التَّعْيِيْنُ لَهُ كَالْقَضَاءِ، قُلْنَا: لَمَّا كَانَ الصَّوْمُ فَرْضًا لَا يُشْتَرَطُ التَّعْيِيْنُ لَهُ بَعْدَ مَا تَعَيَّنَ الْيَوْمُ لَهُ كَالْقَضَاءِ، وَاَمَّا الْعَكْسُ فَنَعْنِيْ بِهٖ اَنْ يَّتَمَسَّكَ السَّائِلُ بَاَصْلِ الْمُعَلِّلِ عَلٰى وَجْهٍ يَّكُوْنُ الْمُعَلِّلُ مُضْطَرًّا اِلٰى وَجْهِ الْمُفَارَقَةِ بَيْنَ الْاَصْلِ وَالْفَرْعِ، وَمِثَالُهُ الْحُلِيُّ اُعِدَّتْ لِلْاِبْتِذَالِ فَلَا يَجِبُ فِيْهَا الزَّكَاةُ كَثِيَابِ الْبِذْلَةِ، قُلْنَا: لَوْ كَانَ الْحُلِيُّ بِمَنْزِلَةِ الثِّيَابِ فَلَا تَجِبُ الزَّكَاةُ فِيْ حُلِيِّ الرِّجَالِ كَثِيَابِ الْبِذْلَةِ.

،، بہر حال قلب سو دو قسم پر ہے، ان میں سے ایک یہ کہ معترض بنادے جسے معلّل نے حکم کی علت قرار دیا اسی حکم

کے لئے معلول، اس کی مثال احکام شرعیہ میں ہے سود کا جاری ہونا پیمانہ میں سمانے والے کثیر اناج میں واجب و ثابت کرتا ہے قلیل میں اسکے جاری ہونے کو جیسا کہ ثمنوں میں، تو ایک مٹھی غلہ کی بیع دو مٹھی کے عوض حرام ہوگی؟ ہم نے کہا معاملہ اس طرح نہیں بلکہ قلیل میں سود کا جاری ہونا کثیر میں اسکے جاری ہونے کو واجب کرتا ہے جیسے نقدی وثمن۔ اسی طرح حرم میں پناہ لینے والے کے مسئلہ میں جان کے ضیاع کا حرام ہونا واجب کرتا ہے عضو کے اتلاف کی حرمت کو شکار کی مثل؟ ہم نے کہا: بلکہ عضو کا ضائع کرنا واجب کرتا ہے جان کے اتلاف کی حرمت کو شکار کی طرح، پھر جب اسکی علت کو پلٹ کر اسی حکم کے لئے معلول بنا دیا گیا تو اس کے لئے علت نہ رہی اس بات کے محال ہونے کی وجہ سے کہ ایک چیز شئی واحد کے لئے علت ہو اور اسی کے لئے معلول بھی۔ —

قلب کی دوسری قسم یہ ہے کہ مستدِل ومعلِّل نے جس چیز کو اپنے دعویٰ میں ایک حکم کی علت قرار دیا ہے معترض اسے اس حکم کی ضد کی علت بنا دے تو وہ معترض کی دلیل بن جائے بعد اسکے کہ وہ معلِّل کی دلیل تھی، اس کی مثال بقول امام شافعیؒ رمضان المبارک کے فرض روزے ہیں، ان کی تعیین شرط ہے قضاء کی طرح؟ ہم نے کہا: جب روزہ فرض ہو تو شریعت کی تعیین ایام کے بعد اسکی تعیین کی ضرورت نہیں مثل قضاء روزوں کے۔ بہر حال عکس: ہم تو اس سے مراد لیتے ہیں کہ معترض مستدل کی دلیل واصل سے اس طریقے سے دلیل پکڑے کہ مستدل اصل وفرع کے درمیان فرق واضح کرنے پر مجبور ہو، اسکی مثال وہ زیورات ہیں جو پہننے کے لئے تیار کئے گئے، استعمال کے کپڑوں کی مثل (مستعمل زیورات) میں بھی زکوٰۃ واجب نہیں؟ جواب میں ہم نے کہا: اگر مستعمل زیور مستعمل کپڑوں کی طرح ہیں تو ثیاب بذلہ ومستعملہ کی طرح مردوں کے زیورات میں بھی زکوٰۃ واجب نہیں"

توضیح: اس عبارت میں تیسرے سوال قلب کی دونوں قسموں کی تعریف تفصیل مع تمثیل مذکور ہے۔

قلب کی تعریف واقسام: قلب کا لغوی معنیٰ ہے پلٹنا، الٹ دینا الٹ پلٹ اور تہہ وبالا کرنا اس کی دو صورتیں ہیں **الاول جعل اسفل الشئی اعلاہ واعلاہ اسفله كقلب القصعة والكأس** پہلی قسم وصورت یہ ہے کسی چیز کے نچلے حصے کو اوپر اور اوپر والے حصے کو نیچے کرنا جیسے پلیٹ گلاس وغیرہ کو الٹ دینا **الثانی جعل باطن الشئی ظاهره وظاهره باطنه كقلب الجراب والجورب** دوسری قسم وصورت یہ ہے کہ کسی چیز کے اندرونی حصے کو باہر اور باہر والے حصے کو اندر کرنا جیسے تھیلی اور موزے کو پلٹنا دونوں کا حاصل ایک ہے **تغییر هيئة الشئی علی خلاف الهيأة التی کان عليها** کسی چیز کی سابقہ حالت وہیئت کو اس کے برعکس کر دینا یہ تو لغوی حد تک تعریف وتقسیم ہے عندالاصولیین دو قسمیں مصنفؒ نے ذکر کی ہیں۔

قسم اول: اہل اصول کے نزدیک قلب کی پہلی قسم یہ ہے کہ مستدل کی پوی دلیل کو الٹ دینا اس طرح کہ اس نے جسے علت قرار دیا تو معترض اسے معلول قرار دے اور جسے معلول قرار دیا اسے علت بنا دے یعنی اس کی تقریر کو بالکل برعکس کر دیا۔

مثال نمبر ۱: حضرات شافعیہ کہتے ہیں اجناس کی باہمی خرید وفروخت اور ادل بدل میں کمی زیادتی سود ہے یعنی دس کلو گندم بارہ کلو گندم کے عوض بیچنا یا خریدنا درست نہیں کیونکہ یہ سود ہے اس کی دلیل اشیاء ستہ والی حدیث ہے جو بار بار ہم پڑھتے آئے ہیں قیاس یوں پیش کیا کہ کثیر مقدار میں سود بالاتفاق حرام ہے تو قلیل مقدار میں بھی سود حرام ہے اور حفنۃ کی بیع حفنتین کے عوض حرام ہے جیسا کہ سونا چاندی میں قلیل وکثیر کے اندر سود حرام ہے ان کے نزدیک اناج وغیرہ میں علت ربا طعم ہے اور سونا چاندی میں علت ربا ثمنیت ہے دونوں اموال ربویہ ہونے میں متفق اور مشترک ہیں مقدار کثیر میں اجراء ربا کو مقدار قلیل میں اجراء ربا کی علت قرار دیا اور حفنۃ کی بیع حفنتین کے عوض کی حرمت وعدم جواز حکم ہے۔

جواب: بطور قلب ہم جواب میں کہتے ہیں کہ معاملہ برعکس ہے یعنی اناج کی مقدار قلیل میں سود کی حرمت مقدار کثیر میں حرمت کی علت ہے اور پیمانہ میں آنے والی قلیل مقدار نصف صاع ہے اس سے کم مقدار کے لئے پیمانہ نہیں نتیجہ یہ ہے کہ قلیل مقدار نصف صاع میں سود حرام ہے اور کثیر مقدار میں بھی حرام ہے باقی حفنۃ اور حفنتین نصف صاع سے کم ہونے اور پیمانہ میں نہ آنے کی وجہ سے درست ہے دیکھئے علت اور معلول دونوں کا عکس ہوا انہوں نے کثیر مقدار کو قلیل میں اجراء سود کے لئے علت قرار دیا ہم نے قلیل کو کثیر کے لئے علت قرار دیا انہوں نے ایک مٹھی بعوض دو مٹھی کی بیع کو ممنوع قرار دیا ہم نے اسے درست قرار دیا یہی قلب یعنی الٹنا ہے۔

مثال نمبر ۲: مسئلہ یہ ہے اگر کوئی شخص کسی کو قتل کر کے حرم میں پناہ لے تو اسے حرم میں قصاصاً قتل کرنا ہمارے نزدیک درست نہیں ہاں اس کا کھانا پینا بند کر کے باہر نکلنے پر مجبور کیا جائے گا پھر باہر نکلنے پر قصاص لیا جائے گا دلیل ارشاد ربانی ہے ومن دخلہ کان آمنا (آل عمران ۹۷) شوافع کہتے ہیں اس سے حرم میں قصاص لیا جائے گا یہ تو اختلافی مسئلہ ہوا دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص کسی کا ہاتھ کاٹ کر حرم میں پناہ لے تو کیا اس سے حرم میں عضو کا بدلہ لیا جائے گا یا نہیں؟ یہاں بالاتفاق یہ حکم ہے کہ عضو کا بدلہ لینا جائز ہے شوافع قیاس پیش کرتے ہیں کہ اہلاک نفس کی حرمت اتلاف عضو کی حرمت کی علت ہے یعنی عضو ضائع کرنے کی حرمت کو واجب کرتی ہے جیسے حرم میں شکار کرنا حرام ہے تو اس کا عضو پر وغیرہ کاٹنا بھی حرام ہے اے احناف جب آپ عضو کے بدلے کو حرام میں حرام نہیں کہتے تو جان کے قصاص وعوض کو بھی حرام نہ ہونا چاہئے اور حرم میں قصاص جائز ہونا چاہئے۔

جواب: ہم کہتے ہیں معاملہ برعکس ہے اہلاک نفس اتلاف عضو کو واجب نہیں کرتا بلکہ اتلاف عضو اہلاک نفس کو واجب کرتا ہے اور اتلاف عضو اہلاک نفس کی علت ہے جیسے شکار میں کہ جس طرح حدود حرم میں شکار کا عضو کاٹنا حرام ہے تو اسے جان سے مارنا بھی حرام ہے اتلاف عضو علت ہے معلول نہیں جب یہ ثابت ہو گیا تو اتلاف نفس کو علت قرار دینا دشوار ہے اس لئے کہ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ اہلاک نفس معلول بھی ہو اور علت بھی نتیجہ یہ ہے کہ آپ کا قیاس درست نہیں بلکہ معاملہ برعکس ہے کما قررنا۔

قسم ثانی: دوسری قسم یہ ہے کہ مستدل نے جسے ایک حکم کے لئے علت قرار دیا تو معترض اسی کو اس کی ضد دوسرے حکم کی علت

دوسرے حکم کی علت قرار دے یعنی علت کو تو علت رہنے دے لیکن معلول دوسرا قرار دے جس کا نتیجہ یہ ہو کہ جو مستدل کی دلیل تھی اب وہی معترض کی دلیل ٹھہری۔

مثال: شوافع کہتے ہیں رمضان المبارک کا روزہ فرض ہے اور قضاء رمضان بھی فرض ہے فرض ہونے میں دونوں مساوی ہیں ادا فرض رہ جانے کی صورت میں قضا بھی فرض، قضاء رمضان کے لئے تعیین نیت ضروری ہے مطلق صوم کی نیت کافی نہیں جب ایک فرض قضاء رمضان کے لئے تعیین نیت ضروری ہے، تو دوسرے فرض صوم رمضان کے لئے بھی تعیین نیت ضروری ہے یعنی قضاء کے لئے تعیین نیت کا ضروری ہونا صوم رمضان میں تعیین کے لئے علت ہے دراصل فرضیت کو علت اور قدر مشترک قرار دیا، جب ایک فرض قضاء میں تعیین ضروری، تو دوسرے فرض صوم رمضان میں بھی تعیین نیت ضروری ہے۔

جواب: ہم کہتے ہیں کہ صوم رمضان ایسا فرض ہے جس کی تعیین از روئے شریعت موجود ہے تو معلوم ہوا صوم فرض میں تعیین ضروری ہوتی ہے اگر صوم فرض میں تعیین ضروری نہ ہوتی تو شریعت وشارع کی طرف سے تعیین نہ پائی جاتی جب صوم رمضان میں تعیین از روئے شریعت موجود ہے تو قضاء رمضان میں بھی تعیین نیت ضرورت ہے ہاں اگر صوم قضاء شروع کرتے ہی متعین ہو چکا تو پھر مزید تعیین کی ضرورت نہیں غور کیجئے مستدل نے قضاء رمضان فرض کو علت بنا کر صوم رمضان کے لئے تعیین ضروری ہونے کو ثابت کرنے کی کوشش کی اور ہم نے صوم رمضان ہی سے عدم تعیین من العبد کو ثابت کیا۔

سوال رابع عکس کی تعریف وتمثیل: عکس کا لغوی معنیٰ کسی چیز کو سابقہ حالت کی طرف لوٹانا ہے اور اہل اصول کی اصطلاح میں عکس یہ ہے معترض مستدل ہی کی علت سے اس طرح استدلال کرے کہ مستدل اور معلل اول اصل وفرع یعنی مقیس علیہ اور مقیس کے درمیان فرق بیان کرنے پر مجبور ہو جائے،، سابقہ قلب اور آئندہ فساد وضع سے دقیق فرق ہے۔

مثال۔ حضرات شوافع کہتے ہیں استعمال ہونے والے زیورات میں زکوٰۃ واجب نہیں یہ حکم استعمال ہونے والے کپڑوں پر قیاس سے لگاتے ہیں اس طرح کہ استعمالی کپڑوں میں زکوٰۃ واجب نہیں (یہ حکم بالاتفاق ہے کہ استعمالی کپڑوں میں زکوٰۃ واجب نہیں) جب استعمال کے کپڑوں میں زکوٰۃ واجب نہیں تو استعمالی زیورات میں بھی زکوٰۃ واجب نہیں۔

جواب: بطور عکس ہم جواب دیتے ہیں بلکہ بصد آداب دریافت کرتے ہیں کہ حضور فرمائیے! مردوں کے پاس جو زیورات ہوں ان پر زکوٰۃ فرض ہے یا نہیں؟ تو جواب ملتا ہے جی ہاں! مردوں کے لئے تیار کئے گئے زیورات میں زکوٰۃ فرض ہے تو ہم دریافت کرتے ہیں کہ رجال کے استعمالی کپڑوں میں زکوٰۃ فرض ہے تو جواب ملتا ہے جی نہیں اب تو ہم عرض کر سکتے ہیں کہ مردوں کے زیورات اور استعمالی کپڑوں میں فرق چہ معنیٰ دارد؟ عورتوں کے استعمالی کپڑوں میں زکوٰۃ ہے نہ ان کے زیورات میں تو مردوں کا کیا قصور ہے کہ ان کے زیورات میں زکوٰۃ ہے؟ تو شوافع فرق بیان کرتے ہیں کہ مردوں کے لئے زیور منع ہے، اس لئے یہاں ابتذال واستعمال متحقق نہیں! ہم کہتے ہیں زیورات میں علی الاطلاق استعمال وابتذال مؤثر نہیں بلکہ سونا چاندی کی قیمت یکساں ہے بھلے نیا ہو یا پرانا صرف بناوٹ کی قیمت متاثر ہوتی ہے نئے تیار کردہ کی قیمت مختلف اور پرانے استعمال

شدہ کی قیمت مختلف بناوٹ وہیئت متأثر ہونے کی وجہ سے ہے حقیقت میں تغیر وتأثر کی وجہ سے نہیں دیکھئے جواب پر شوافع فرق بیان کرنے پر مجبور ہوئے۔

وَامَّا فَسَادُ الْوَضْعِ: فَالْمُرَادُ بِهٖ اَنْ یُّجْعَلَ الْعِلَّةُ وَصْفًا لَا یَلِیْقُ بِذٰلِکَ الْحُکْمِ، مِثَالُهٗ فِیْ قَوْلِهِمْ فِیْ اِسْلَامِ اَحَدِ الزَّوْجَیْنِ: اِخْتِلَافُ الدِّیْنِ طَرَأَ عَلَی النِّکَاحِ فَیُفْسِدُهٗ کَارْتِدَادِ اَحَدِ الزَّوْجَیْنِ، فَاِنَّهٗ جُعِلَ الْاِسْلَامُ عِلَّةً لِزَوَالِ الْمِلْکِ، قُلْنَا: اَلْاِسْلَامُ عُهِدَ عَاصِمًا لِلْمِلْکِ فَلَایَکُوْنُ مُؤَثِّرًا فِیْ زَوَالِ الْمِلْکِ، وَکَذٰلِکَ فِیْ مَسْأَلَةِ طَوْلِ الْحُرَّةِ اِنَّهٗ حُرٌّ قَادِرٌ عَلَی النِّکَاحِ فَلَا یَجُوْزُ لَهُ الْاَمَةُ کَمَا لَوْ کَانَتْ تَحْتَهٗ حُرَّةٌ، قُلْنَا: وَصْفُ کَوْنِهٖ حُرًّا قَادِرًا یَقْتَضِیْ جَوَازَ النِّکَاحِ فَلَا یَکُوْنُ مُؤَثِّرًا فِیْ عَدَمِ الْجَوَازِ، وَاَمَّا النَّقْضُ فَمِثْلُ مَا یُقَالُ: اَلْوُضُوْءُ طَهَارَةٌ فَیُشْتَرَطُ لَهُ النِّیَّةُ کَالتَّیَمُّمِ، قُلْنَا: یَنْتَقِضُ بِغَسْلِ الثَّوْبِ وَالْاِنَاءِ، وَاَمَّا الْمُعَارَضَةُ: فَمِثْلُ مَا یُقَالُ: اَلْمَسْحُ رُکْنٌ فِی الْوُضُوْءِ فَلْیُسَنَّ تَثْلِیْثُهٗ کَالْغَسْلِ، قُلْنَا: اَلْمَسْحُ رُکْنٌ فَلَا یُسَنُّ تَثْلِیْثُهٗ کَمَسْحِ الْخُفِّ وَالتَّیَمُّمِ

''بہر حال وضع کا فساد: اس سے تو مراد یہ ہے کہ ایسی صفت کو علت بنا دیا جائے جو اس حکم کے لئے درست اور اس حکم کے لائق نہ ہو۔ اس کی مثال شوافع کا قول زوجین میں سے ایک کے اسلام لانے کی صورت میں دین کا اختلاف نکاح پر طاری ہوا ہے تو وہ اس نکاح کو فاسد کردے گا جیسے میاں بیوی میں سے ایک کا مرتد ہو جانا، سو تحقیق انہوں نے اسلام قبول کرنے کو ملک متعہ کے زوال کی علت بنا دیا؟ جواب میں ہم نے کہا: اسلام اَملاک وحقوق کے تحفظ کے لئے ہے تو ملکِ انتفاع کے زوال میں مفید ومؤثر نہیں۔ اسی طرح ''طَولِ حُرّہ'' کے مسئلہ میں بیشک وہ آزاد آزاد عورت سے شادی کرنے پر قدرت رکھتا ہے تو اس کے لئے لونڈی سے نکاح جائز نہیں جیسا کہ اگر اس کے نکاح میں پہلے سے آزاد عورت ہو؟ آزاد کا اس حالت میں ہونا کہ نکاح پر قدرت رکھتا ہے نکاح جواز کا مقتضی ہے تو عدم جواز میں مؤثر نہ رہے گا۔ بہر حال نقض: مثلاً جو کہا جاتا ہے وضو پاکی کا سبب ہے تو اس کے لئے نیت شرط ہے جیسے تیمم میں؟ جواب میں ہم کہتے ہیں یہ استدلال ٹوٹ جاتا ہے کپڑا اور برتن دھونے سے (کہ یہاں بھی حصول طہارت ہے) بہر حال معارضہ: مثلاً جو کہا جاتا ہے سر کا مسح وضو میں فرض ہے تو اسے بھی تین بار کرنا مسنون ہے دھونے کی مثل؟ جواب میں ہم کہتے ہیں مسح فرض ہے اسکی تثلیث سنت نہیں موزوں پر مسح اور تیمم کی طرح''

توضیح: اس عبارت میں آخری تین سوالات کی تعریفات وتمثیلات مع جوابات مذکور ہے۔

فسادوضع: فسادوضع کا معنیٰ ہے بنیاد کا بگاڑ، مقصود یہ ہے کہ متکلم ومستدل ایسی صفت کو کسی حکم کی علت بنا دے جو اس کے مناسب نہیں اور علت مؤثرہ نہیں بلکہ وہ اس کے مقابل میں مؤثر ومفید ہو مثال ا: اس کی مثال حضرات شوافع کا یہ استدلال ہے کہ اگر زوجین کافرین میں سے کوئی ایک اسلام قبول کرلے تو ان کے مابین اسی وقت فرقت وجدائی واقع ہو جائے گی ان کا

رشتہ ازدواجیت فاسد وختم ہو جائے گا دلیل یہ ہے کہ قبول اسلام نکاح پر طاری ہوا ہے یعنی پہلے سے نکاح موجود تھا پھر اختلاف دین پیش آیا کہ ان میں سے ایک اسلام قبول کرلیا جب اختلاف دین پایا گیا تو نکاح فاسد، جیسے زوجین میں سے کسی ایک کے مرتد ہونے کی صورت میں ارتداد نکاح کو فاسد کر دیتا ہے۔

جواب: ہم کہتے ہیں دونوں میں سے کسی ایک کے قبول اسلام سے نکاح فاسد نہ ہوگا کیونکہ اسلام تو محافظ ہے مزیل نہیں اس لئے قبول اسلام اور دخول فی الاسلام زوال ملک متعہ کے لئے نہیں! ہاں زوجین میں سے جو مسلمان ہوا فبہا دوسرے پر اسلام پیش کریں گے اس نے قبول کرلیا تو بہتر ورنہ اس کے انکار اور کفر پر اصرار کو فساد نکاح کا سبب قرار دیکر نکاح ختم یعنی اہل اصول کی زبان میں قبول اسلام زوال نکاح کی علت نہیں اباءعن الاسلام زوال عقد کی علت ہے اسی لئے احناف کہتے ہیں محض زوجین کافرین میں سے ایک کے اسلام لانے سے نکاح ختم نہ ہوگا کیونکہ شوافع کے قول کی بنیاد فاسد ہے۔

مثال:۲۔ دوسری مثال یہ ہے کہ طول حرہ پر قدرت کی صورت میں بقول شوافع باندی سے نکاح درست نہیں جیسے کسی کے عقد میں پہلے آزاد عورت موجود ہو تو اس پر باندی سے نکاح نہیں کرسکتا دلیل طول حرہ پر قدرت ہے جب آزاد عورت سے نکاح کے اخراجات پر قدرت حاصل ہے تو باندی سے نکاح جائز نہیں ۔

جواب: حنفیہ کے نزدیک طول حرہ قدرت کی صورت میں کنیز سے نکاح جائز ہے دلیل شوافع کا جواب یہ ہے کہ آزاد شخص کا نکاح کے اخراجات پر قادر ہونا تو جواز نکاح کا مقتضی ہے نہ کہ عدم جواز کا ہاں عجز تو مانع ہوسکتا ہے قدرت کیونکر مانع ہو؟ جسے آپ نے عدم جواز کے لئے مؤثر قرار دیا ہے یہ تو جواز نکاح کے لئے مؤثر ہے سابقہ مثال میں قبول اسلام کو فساد نکاح کی علت قرار دیا حالانکہ اسلام صلاح وسداد کا علمبردار ہے یہاں طول حرہ پر قدرت کو عدم جواز کی علت قرار دیا حالانکہ یہ جواز کی مقتضی ہے نہ کہ عدم جواز کے لئے مؤثر یہی فساد وضع ہے کہ بنیاد میں ہی بگاڑ ہے۔

نقض: اس کا معنیٰ ہے توڑنا حاصل یہ ہے کہ قائل مستدل کی علت کو توڑ دینا اور ایسا استدلال پیش کرنا کہ وہ ششدرہ رہ جائے مثلاً حضرات شوافع کہتے ہیں وضو میں نیت شرط ہے جیسے تیمم میں نیت شرط ہے دلیل وتعلیل یہ ہے وضو سے طہارت وپاکیزگی حاصل ہوتی ہے تیمم سے بھی طہارت حاصل ہوتی ہے جب طہارت دونوں سے ہے تو نیت بھی دونوں میں شرط ہے

جواب: بطور نقض یہ جواب ہے کہ حضور ناپاک برتن کو دھونا اور مانجھنا طہارت ہے یا نہیں؟ یقیناً طہارت ہے تو یہاں بھی نیت شرط ہونی چاہیئے حالانکہ آپ اس کے قائل نہیں حالانکہ طہارت تو حاصل ہو رہی ہے؟ جب برتن دھونے میں نیت شرط نہیں تو بدن دھونے میں بھی نیت شرط نہیں باقی تیمم میں نیت طہارت کی وجہ سے شرط نہیں بلکہ مٹی کے اصالۃ مفید طہارت نہ ہونے کی وجہ سے ہے جبکہ پانی تو علی الاطلاق مفید طہارت ہے، ہاں حصول ثواب نیت پر موقوف ہے، حصول طہارت کے لئے نیت شرط نہیں اور نہ ہی پاکی حاصل ہونا نیت پر موقوف ہے۔

معارضہ: مصنف کا ذکر کردہ آخری سوال معارضہ ہے یہ مفاعلہ کا مصدر ہے بمعنیٰ مقابلہ کرنا مراد یہ ہے کہ مستدل نے جس

علت کی بنیاد پر حکم ثابت کیا معترض نے اسے پلٹ کر اس طرح پیش کیا کہ مستدل کے حکم کے اثبات وثبوت کی بجائے اس کے برخلاف پر دلیل ہو مثال اس کی یہ ہے کہ شوافع کہتے ہیں مسح راس میں تثلیث مسنون ہے دلیل یہ ہے کہ مسح راس دیگر اعضاء ثلثہ مغسولہ (چہرہ یدین رجلین) کی طرح وضو میں رکن ہے جب دیگر میں تثلیث غسل مسنون ہے تو مسح راس میں بھی مسنون ہے یعنی رکن ہونا تثلیث کے ثبوت کے لئے علت مثبتہ ہے۔

جواب: حنفیہ نے بطور معارضہ کہا کہ مسح راس رکن ہے اس لئے اس میں تثلیث نہیں جیسے موزوں پر مسح کرنا اور تیمّم کرنا رکن ہیں ان میں تثلیث نہیں تو مسح راس میں بھی نہیں دیکھئے، مسح راس رکن کو انہوں نے اثبات تثلیث کے لئے علت قرار دیا جبکہ احناف نے معارضہ میں اسے ہی اس کے خلاف عدم تثلیث کے لئے دلیل وعلت قرار دیدیا۔

۵۔ فصل : پانچویں فصل حکم کے متعلقات، سبب، علت، شرط، اور علامت کے بیان میں ہے۔

اَلْحُكْمُ يَتَعَلَّقُ بِسَبَبِهٖ، وَيَثْبُتُ بِعِلَّتِهٖ، وَيُوْجَدُ عِنْدَ شَرْطِهٖ، فَالسَّبَبُ مَا يَكُوْنُ طَرِيْقًا إِلَى الشَّيْءِ بِوَاسِطَةٍ، كَالطَّرِيْقِ فَإِنَّهٗ سَبَبٌ لِلْوُصُوْلِ إِلَى الْمَقْصَدِ بِوَاسِطَةِ الْمَشْيِ، وَالْحَبْلِ فَإِنَّهٗ سَبَبٌ لِلْوُصُوْلِ إِلَى الْمَاءِ بِالْاِدْلَاءِ، فَعَلٰى هٰذَا كُلُّ مَا كَانَ طَرِيْقًا إِلَى الْحُكْمِ بِوَاسِطَةٍ يُسَمّٰى سَبَبًا لَهٗ شَرْعًا، وَيُسَمَّى الْوَاسِطَةُ عِلَّةً، مِثَالُهٗ فَتْحُ بَابِ الْإِصْطَبْلِ وَالْقَفَصِ وَحَلِّ قَيْدِ الْعَبْدِ فَإِنَّهٗ سَبَبٌ لِلتَّلَفِ بِوَاسِطَةٍ تُوْجَدُ مِنَ الدَّابَّةِ وَالطَّيْرِ وَالْعَبْدِ، وَالسَّبَبُ مَعَ الْعِلَّةِ إِذَا اجْتَمَعَا يُضَافُ الْحُكْمُ إِلَى الْعِلَّةِ دُوْنَ السَّبَبِ إِلَّا إِذَا تَعَذَّرَتِ الْإِضَافَةُ إِلَى الْعِلَّةِ فَيُضَافُ إِلَى السَّبَبِ حِيْنَئِذٍ، وَعَلٰى هٰذَا قَالَ اَصْحَابُنَا: إِذَا رَفَعَ السِّكِّيْنَ إِلٰى صَبِيٍّ فَقَتَلَ بِهٖ نَفْسَهٗ لَا يَضْمَنُ، وَلَوْ سَقَطَ مِنْ يَدِ الصَّبِيِّ فَجَرَحَهٗ يَضْمَنُ، وَلَوْ حَمَلَ الصَّبِيَّ عَلٰى دَابَّةٍ فَسَيَّرَهَا فَجَالَتْ يُمْنَةً وَيُسْرَةً فَسَقَطَ وَمَاتَ لَا يَضْمَنُ، وَلَوْ دَلَّ إِنْسَانًا عَلٰى مَالِ الْغَيْرِ فَسَرَقَهٗ اَوْ عَلٰى نَفْسِهٖ فَقَتَلَهٗ اَوْ عَلٰى قَافِلَةٍ فَقَطَعَ عَلَيْهِمُ الطَّرِيْقَ لَا يَجِبُ الضِّمَانُ عَلَى الدَّالِ، وَهٰذَا بِخِلَافِ الْمُوْدَعِ إِذَا دَلَّ السَّارِقَ عَلَى الْوَدِيْعَةِ فَسَرَقَهَا اَوْ دَلَّ الْمُحْرِمُ غَيْرَهٗ عَلٰى صَيْدِ الْحَرَمِ فَقَتَلَهٗ لِاَنَّ وُجُوْبَ الضَّمَانِ عَلَى الْمُوْدَعِ بِاعْتِبَارِ تَرْكِ الْحِفْظِ الْوَاجِبِ عَلَيْهِ لَا بِالدَّلَالَةِ، وَعَلَى الْمُحْرِمِ بِاعْتِبَارِ اَنَّ الدَّلَالَةَ مَحْظُوْرُ إِحْرَامِهٖ بِمَنْزِلَةِ مَسِّ الطِّيْبِ وَلُبْسِ الْمَخِيْطِ فَيَضْمَنُ بِارْتِكَابِ الْمَحْظُوْرِ لَا بِالدَّلَالَةِ إِلَّا اَنَّ الْجِنَايَةَ إِنَّمَا تَتَقَرَّرُ بِحَقِيْقَةِ الْقَتْلِ فَإِمَّا قَبْلَهٗ فَلَا حُكْمَ لَهٗ لِجَوَازِ ارْتِفَاعِ اَثَرِ الْجِنَايَةِ بِمَنْزِلَةِ الْإِنْدِمَالِ فِيْ بَابِ الْجَرَاحَةِ.

''شرعی حکم اپنے سبب سے معلّق ہوتا ہے، اپنی علت سے ثابت ہوتا ہے اور اپنی شرط کے وجود کے وقت پایا جاتا ہے، پس سبب وہ ہے جو کسی چیز کے لئے ذریعہ اور واسطہ ہو، جیسے راستہ، تحقیق یہ چلنے کے واسطے سے منزل مقصود

تک پہنچنے کا سبب ہے، اور ڈول کی رسی پانی تک پہنچنے کا سبب ہے، اسی تفصیل پر ہر وہ چیز جو حکم تک پہنچنے کا راستہ اور واسطہ ہو شرعاً اسے اس حکم کے سبب سے موسوم کیا جاتا ہے اور سبب و حکم کے درمیانی واسطہ کو علت سے موسوم کیا جاتا ہے، اور علت نام رکھا جاتا ہے، اس کی مثال اصطبل اور پنجرے کا دروازہ کھولنا اور غلام کی زنجیر کھولنا ہے، کیونکہ یہ جانور، پرندے، اور غلام کے ضائع کرنے کا سبب ہے ایسے واسطے کے ساتھ جو جانور، پرندے، اور غلام سے پایا گیا اور سبب جب علت کے ساتھ جمع ہو تو حکم علت کی طرف منسوب ہوتا ہے سوا سبب کے مگر جب علت کی طرف حکم کی نسبت دشوار ہو تو اس وقت بھی سبب کی طرف منسوب ہوگی۔ اسی بناء پر ہمارے اصحاب حنفیہؒ نے کہا: جب کسی نے بچے کو چھری دی پھر اس نے اپنے آپ کو مار دیا تو ضامن نہ ہوگا، اگر چھری بچے کے ہاتھ سے گری پھر اسے زخمی کر دیا تو (چھری دینے والا) ضامن ہوگا، اگر کسی نے بچے کو سواری کے جانور پر سوار کیا پھر اس بچہ نے اس جانور کو چلایا تو جانور دائیں بائیں کو دا بچہ گر پڑا اور مر گیا تو سوار کرنے والا ضامن نہ ہوگا، اگر کسی نے دوسرے کے مال یا جان پر دلالی کی پھر اس نے اسے چرا لیا یا مار دیا، یا کسی قافلے پر دلالی کی کہ اس نے اس پر ڈاکہ ڈالا تو دلال پر ضمان واجب نہیں۔ یہ حکم اس کے برخلاف ہے جب مودَع یعنی امین نے امانت پر چور کی دلالی کی تو اس نے اسے چرا لیا، یا احرام والے نے دوسرے کو حرم کے شکار پر رہنمائی کی پھر اس نے اسے مار دیا اس لئے کہ امین پر ضمان کا وجوب اپنے اوپر واجب حفاظت کی ذمہ داری کے چھوڑنے کے اعتبار سے ہے، اور محرم پر اس اعتبار سے کہ دلالت اُسکے احرام کے حق میں ممنوع ہے جیسے خوشبو کو چھونا اور سلا ہوا کپڑا پہننا، تو اس ممنوع کے سرزد ہونے کی وجہ سے ضامن ہوا نہ دلالت سے، ہاں مگر جنایت قتل کے تحقق سے پختہ ہوئی۔ بہر حال اس سے پہلے ضمان کا حکم نہ تھا جنایت کے مرتفع ہونے کے امکان کی وجہ سے جیسے زخم مندمل ہونا جراحت کے باب میں“

توضیح: اس عبارت میں متعلقاتِ احکام سبب علت اور شرط مذکور ہیں۔

آغاز کتاب: سے مصنفؒ احکام شرعیہ فرعیہ کے دلائل اربعہ ترتیب وار بیان کرتے آئے ہیں، اب انتہاء اور ڈھلان کی طرف جاتے ہوئے متعلقات احکام ذکر کر رہے ہیں، اس فصل میں سبب علت اور شرط کا ذکر لائے ہیں، دراصل احکام شرعیہ کے متعلقات چار ہیں ۱۔ سبب ۲۔ علت ۳۔ شرط ۴۔ علامت۔

احکام کے متعلقات اربعہ میں وجہ حصر: حاشیہ۲ میں ان چاروں کے درمیان وجہ حصر یہ ہے کہ جس سے احکام شرع متعلق ہوتے ہیں اس کی دو صورتیں ہیں، وہ متعلقہ امر شئی کی حقیقت میں داخل ہوگا یا نہیں؟ اگر شئی میں داخل ہے تو رکن ہے، اگر شئی میں داخل نہیں ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں وہ شئی میں مؤثر ہوگا یا نہیں اگر شئی میں مؤثر ہے تو علت ہے اگر شئی میں مؤثر نہیں تو پھر اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو فی الجملہ اس شئی کی طرف مفضی و موصل یعنی پہنچانے والا ہوگا یا نہیں؟ اگر مفضی و موصل ہے تو سبب ہے، اگر موصل نہیں تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں وہ شئی اس پر موقوف ہوگی یا نہیں؟ اگر شئی اس پر موقوف ہے تو شرط ہے

ورنہ علامت ہے۔ خوب سمجھ لیں! مصنفؒ نے پہلی تین چیزیں ذکر کی ہیں تاثیر وقوت میں تو علت قوی لیکن مصنفؒ نے پہلے سبب کو بیان کیا ہے تاکہ علت سمجھنے میں آسانی ہو۔ اگر یاد ہے تو بحث اول فصل ۵ میں سبب وعلت کی تعریف اور ان کے درمیان فرق ہم پڑھ چکے ہیں تفصیل سے قبل مصنف نے اجمالی تبصرہ ذکر کرتے ہوئے کہا ہے کہ حکم سبب سے متعلق ہوتا ہے، علت سے ثابت ہوتا ہے اور وجود شرط کے وقت پایا جاتا ہے۔

سبب کی تعریف ومثال: سبب کا معنی ہے ذریعہ، راستہ، واسطہ، رسی۔ ''شرعاً اہل اصول کے نزدیک ''سبب وہ ہے جو واسطہ سے کسی چیز وحکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو'' اِدھر سبب، اُدھر حکم بیچ میں واسطہ حکم تک بیچ کے واسطہ سے پہنچنے والا سبب ہے، جیسے شراء باندی میں ملک متعہ کے ثبوت کے لئے سبب ہے! سبب اور حکم کے درمیان واسطہ وعلت ملک رقبہ ہے۔ مصنفؒ نے عام فہم مثال ذکر کی ہے کہ منزل مقصود تک پہنچنے کے لئے راستہ وشارع سبب ہے چلنے کے واسطہ سے، اسی طرح رسی ڈول کے ذریعہ پانی تک پہنچنے کا ذریعہ اور سبب ہے تو راستہ اور رسی سبب ہیں۔

مثاله فتح باب الاصطبل مصنف نے مثال بیان کی کہ ایک اصطبل (اور باڑے) میں جانور بند ہیں کسی نے دروازہ کھول دیا تو جانور نکل گئے اور ضائع ہوگئے۔ پنجرے میں بند پرندوں کا پنجرہ کھول دیا، پرندے اڑ گئے، غلام وقیدی زنجیر میں جکڑا ہوا تھا، زنجیر کھول دیا اور وہ بھاگ گیا۔ اب دیکھئے باڑے اور پنجرے کا دروازہ کھولنا اور زنجیر کھولنا جانور، پرندے وار غلام کے تلف وضیاع کا سبب ہے کہ اسی واسطے سے یہ تینوں ضائع ہوئے اور ہاتھ سے نکل گئے۔ یہ کھولنا سبب ہے، جانور، پرندے کا نکلنا اور غلام کا بھاگنا علت ہے، ان تینوں کا ہاتھ سے نکل جانا یعنی ضائع ہونا حکم ہے۔ **وفی الحاشیة و کل واحد من الفتح والحلّ سبب، والخروج والذهاب علّة۔**

انطباق وتطبیق: سبب کی تعریف ومثال پڑھ اور سمجھ لی ہے! الحمدللہ! اب منطبق کرتے ہیں۔ ہم نے فصل کی پہلی سطر میں پڑھا ہے کہ حکم سبب سے متعلق ہوتا ہے، علت سے ثابت ہوتا ہے اور وجودِ شرط کے وقت پایا جاتا ہے، مذکور مثال میں حکم یہ ہے کہ دروازہ اور زنجیر کھولنے والے پر جانور، پرندے اور غلام کی ضمان واجب نہ ہوگی، اس لئے کہ حکم علت سے ثابت ہوتا ہے، اس سے سبب صادر ہوا ہے علت نہیں، خروج وذہاب علت جانور، پرندے اور غلام کی طرف سے ہے، اس لئے جس سے سبب صادر ہوا اس پر ضمان نہیں (اگرچہ سرزنش ہوگی تاکہ آئندہ محتاط رہے)۔

سبب وعلت میں سے حکم علت کی طرف منسوب ہوتا ہے: تعریف ومثال اور حکم وتطبیق کے بعد اب مصنفؒ اصول بیان فرمارہے ہیں کہ، اگر سبب اور علت دونوں جمع ہوں تو پھر سبب کی طرف نسبت ہوگی۔

چنانچہ مذکور مثالوں میں یہی ہوا ہے کہ سبب وعلت دونوں ہیں لیکن حکم علت کی طرف منسوب ہے۔

تفریع ا: وعلیٰ هذا قال اصحابنا اذا رفع ...... سے تین تفریعات مذکور ہے۔ پہلی تفریع یہ ہے کہ اگر کسی نے چھرا اٹھا کر بچے کو دی تو بچے نے اپنے اوپر تجربہ کیا یعنی اپنے آپ کو ماردیا تو چھری دینے پر دیت واجب نہ ہوگی۔

بات سمجھئے! چھری دینا سبب ہے اور بچے فعل خود سے اپنے آپ کو قتل کر دینا ہلاکت کی علت ہے، اور ابھی پڑھائے کہ حکم علت کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ تو یہاں ہلاکت کا حکم بچے کے اپنے فعل کی طرف منسوب ہوگا، چھری دینے والا بری! ولو سقط سے دوسری شق وصورت کا بیان ہے کہ اگر چھری دینے والے نے دی اور اچانک بچے کے ہاتھ سے گر پڑی اور بچہ زخمی ہوگیا تو چھری دینے والا ضامن ہوگا، یہاں بھی چھری دینا سبب ہے بچہ چھری گرنا زخمی ہونے کی علت ہے، لیکن یہ بچے کا اختیاری فعل نہیں اس لئے اس کی طرف حکم کی نسبت دشوار ومتعذر رہے اور جب علت کی طرف حکم کی نسبت دشوار ہو تو سبب کی طرف ہوتی، اس لئے اس صورت میں حکم کی نسبت سبب ک یطرف ہوگی اور چھری دینے والے پر ضمان واجب ہوگی۔

تفریع ۲: ایک شخص نے بچے کو سواری (گھوڑے، گدھے، اونٹ) پر بٹھا دیا، پھر بچے نے اس سواری کو چلا دیا پھر وہ سواری کا بہنے ادھر ادھر بدکا جس سے بچہ گر کر ہلاک ہوگیا تو سواری پر بٹھانے والا ضامن نہ ہوگا۔ اس لئے کہ سوار کرنا سبب ہے، سواری کو چلانا علت ہے جو بچے کا اختیاری فعل ہے تو حکم سبب کے بجائے علت کی طرف منسوب ہوگا۔ ہاں اگر بچے کو بٹھا کر جانور کو چلا دیا تو پھر ضامن ہوگا کیونکہ سوار کرنا اور ہنکانا اسی کا فعل ہے۔ **کذافی الحاشیة**

تفریع ۳: ایک شخص کسی چور کو کسی کے مال کا پتہ بتلا دیا پھر اس چور نے وہ مال چرالیا تو بتلانے والے پر ضمان نہیں، اس لئے کہ بتلانا سبب ہے اور چرانا علت ہے جو چور کا فعل ہے حکم اسی کی طرف منسوب ہوگا، کسی نے دوسرے کے بارے میں بتلا دیا پھر اس نے اس شخص کو قتل کر دیا، یہ بتلانا سبب ہے، قتل کرنا علت ہے، حکم علت کی طرف منسوب ہوتا ہے تو بتلانے والا ضامن نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے قافلے کی اطلاع دیدی اور دوسرے نے قافلے کو لوٹ لیا تو بھی اطلاع دینے والے پر ضمان واجب نہ ہوگی۔ بلکہ ذمہ داری لوٹنے والے پر ہوگی۔

بخلاف المودع اذا دل ..... یہ اس عبارت کا آخری حصہ ہے، اس میں ایک سوال کا جواب ہے کذافی الحاشیۃ۔ مذکورہ بالا اسلوب واصول سے ثابت ہوا کہ سبب علت وحکم کے درمیان رابطہ ہوتا ہے یعنی مفضی الی الحکم ہوتا ہے، درحقیقت حکم علت ہی کی طرف منسوب ہوتا ہے، جیسا کہ تفریعات سے ذہن نشین ہوا۔ الحمدللہ!

سوال: سوال دو مسائل کی بنا پر ہے، پہلا مسئلہ یہ ہے کہ مودع اگر اپنے پاس موجود امانت کے مال کے متعلق کسی کو بتلا دے کہ فلاں جگہ رکھا ہے، اور وہ اسے چُرا لے تو امانتدار پر ضمان واجب ہے، دیکھئے امانت کے مال پر دلالت اور نشاندہی کی وجہ سے اس پر ضمان واجب ہے، حالانکہ مال کا پتہ بتلانا سبب ہے اور چُرانا علت ہے، تو مودِع پر ضمان نہ ہوتا حالانکہ اس پر ضمان واجب ہے، یہ تو حکم سبب کی طرف منسوب ہوگیا حالانکہ اصول یہ بیان کیا کہ حکم علت کی طرف منسوب ہوتا ہے؟

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ محرِم نے حالتِ احرام میں کسی غیر محرم کو شکار کا بتایا اور اس نے اس کے بتانے پر شکار کرلیا تو محرِم پر ضمان واجب ہے۔ یہاں بھی اشارہ کرنا اور بتلانا سبب ہے اور شکار کرنا علت ہے، لیکن حکم سبب کی طرف منسوب کر دیا ہے؟ صورت

مسئلہ دو ہیں اور معترض کا مطمع نظر ایک ہے، بیان کیا حکم علت کی طرف منسوب ہوتا ہے، یہاں سبب کی طرف منسوب کر دیا۔

جواب: مصنفؒ نے جواب دیا کہ نہیں ضمان واجب ہونے کی وجہ اور ہے وہ یہ کہ مودِع اور محرم نے اپنے اوپر واجب ذمہ داری میں کوتاہی کی ہے، مودِع پر امانت کی حفاظت لازم تھی جو اس نے ترک کر دی بجائے حفاظت کے دلالت کر دی۔ اس طرح محرم پر شکار کی ممانعت تھی، اور حالتِ احرام میں شکار کرنا یا شکاری کو بتانا منع ہے، اس نے شکاری کو بتا کر ممنوعات احرام میں سے ایک ممنوع کا ارتکاب کیا، اس لئے اس پر ضمان واجب ہوئی ہے، خلاصہ جواب یہ ہے کہ ان دو صورتوں میں وجوب ضمان سبب کی طرف حکم کی نسبت کی وجہ سے نہیں بلکہ ترکِ حفاظت اور ارتکابِ محظور کی وجہ سے ہے، جب مودِع و محرم سے غلطی سرزد ہوئی تو ضمان نامزد ہوئی بے اصولی نہیں ہوئی۔

الاان الجناية انما تتقرر بحقيقة القتل...... سے سوال در سوال کا جواب ہے، جواب میں مذکور دوسری شق پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ ٹھیک ہے محرم کا شکار کے بارے میں بتانا منع ہے، بتلا کہ اس نے ممنوع کا ارتکاب کیا؟ تو پھر محض بتانے پر ضمان واجب ہو، جیسے خوشبو لگانے اور سلا ہوا کپڑا پہننے سے دم واجب ہوتا ہے، حالانکہ یہاں اگر اسنے بتایا اور غیر محرم نے شکار نہ کیا یا اتنے میں شکار نکل گیا تو پھر ضمان نہیں؟ اگرچہ رہنمائی کر کے اس نے تو غلطی کا ارتکاب کیا۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ ارتکابِ محظور کا حکم لاگو اور نافذ ہی اس وقت ہوگا جب غیر محرم شکار کر لے، اگر اس نے شکار نہ کیا یا نہ کر سکا تو حکم ثابت نہ ہوگا، یہ تو ایسے ہے جیسے کوئی خوشبو کی طرف ہاتھ بڑھائے لیکن خوشبو نہ لگائے تو عدم تحقق کی وجہ سے دم واجب نہیں، بمنزلة الاندمال في باب الجراحة میں تمثیل کے ساتھ سمجھایا کہ دیکھئے ایک شخص نے کسی کو زخمی کر دیا تھا والجروح قصاص نافذ کرنے سے پہلے زخم مندمل ہو گیا تو حکم مرتفع ہوگا، اسی طرح شکار نہ کرنے کی صورت میں حکم مرتفع اور کر لیا تو حکم منطبق۔ فافهم ولا تكسل!

وَقَدْ يَكُوْنُ السَّبَبُ بِمَعْنَى الْعِلَّةِ فَيُضَافُ الْحُكْمُ إِلَيْهِ، وَمِثَالُهُ فِيمَا يَثْبُتُ الْعِلَّةُ بِالسَّبَبِ فَيَكُوْنُ السَّبَبُ فِيْ مَعْنَى الْعِلَّةِ لِاَنَّهُ لَمَّا ثَبَتَ الْعِلَّةُ بِالسَّبَبِ فَيَكُوْنُ السَّبَبُ فِيْ مَعْنَى عِلَّةِ الْعِلَّةِ فَيُضَافُ الْحُكْمُ إِلَيْهِ، وَلِهٰذَا قُلْنَا: إِذَا سَاقَ دَابَّةً فَاَتْلَفَ شَيْئًا ضَمِنَ السَّائِقُ، وَالشَّاهِدُ إِذَا اَتْلَفَ بِشَهَادَتِهِ مَالًا فَظَهَرَ بُطْلَانُهَا بِالرُّجُوْعِ ضَمِنَ لِاَنَّ سَيْرَ الدَّابَّةِ يُضَافُ إِلَى السَّوْقِ وَقَضَاءُ الْقَاضِيْ يُضَافُ إِلَى الشَّهَادَةِ لِمَا اَنَّهُ لَا يَسَعُهُ تَرْكُ الْقَضَاءِ بَعْدَ ظُهُوْرِ الْحَقِّ بِشَهَادَةِ الْعَدْلِ عِنْدَهُ صَارَ كَالْمَجْبُوْرِ فِيْ ذٰلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْبَهِيْمَةِ بِفِعْلِ السَّائِقِ، ثُمَّ السَّبَبُ قَدْ يُقَامُ مَقَامَ الْعِلَّةِ عِنْدَ تَعَذُّرِ الْاِطِّلَاعِ عَلٰى حَقِيْقَةِ الْعِلَّةِ تَيْسِيْرًا لِلْاَمْرِ عَلَى الْمُكَلَّفِ، وَيَسْقُطُ بِهِ اِعْتِبَارُ الْعِلَّةِ وَيُدَارُ الْحُكْمُ عَلَى السَّبَبِ، وَمِثَالُهُ فِي الشَّرْعِيَّاتِ اَلنَّوْمُ الْكَامِلُ فَاِنَّهُ لَمَّا اُقِيْمَ مَقَامَ الْحَدَثِ سَقَطَ اِعْتِبَارُ حَقِيْقَةِ الْحَدَثِ وَيُدَارُ الْاِنْتِقَاضُ عَلٰى كَمَالِ النَّوْمِ، وَكَذٰلِكَ الْخَلْوَةُ الصَّحِيْحَةُ

لَـمَّا اُقِيمَتُ مَقَامَ الْوَطْءِ سَقَطَ اِعْتِبَارُ حَقِيقَةِ الْوَطْءِ فَيُدَارُ الْحُكْمُ عَلٰى صِحَةِ الْخَلْوَةِ فِيُ حَقِّ كَـمَالِ الْـمَهْرِ وَلُزُوْمِ الْعِدَّةِ،وَكَذٰلِكَ السَّفُرُ لَمَّا اُقِيمَ مَقَامَ الْمَشَقَّةِ فِيُ حَقِّ الرُّخْصَةِ سَقَطَ اِعْتِبَارُ حَقِيقَةِ الْمَشَقَّةِ وَيُدَارُ الْحُكْمُ عَلٰى نَفْسِ السَّفَرِ حَتّٰى اَنَّ السُّلْطَانَ لَوْ طَافَ فِيُ اَطْرَافِ مَمْلَكَتِهِ يَقْصِدُ بِهٖ مِقْدَارَ السَّفَرِ كَانَ لَهُ الرُّخْصَةُ فِيُ الْاِفْطَارِ وَالْقَصْرِ،وَقَدْ يُسَمّٰى غَيْرُ السَّبَبِ سَبَبًا مَـجَازًا كَـالْيَـمِيْـنِ يُسَمّٰى سَبَبًا لِلْكَفَّارَةِ وَاِنَّهَا لَيْسَتْ بِسَبَبٍ فِي الْحَقِيْقَةِ،فَاِنَّ السَّبَبَ لَايُنَافِيُ وُجُوْدَ الْمُسَبَّبِ وَالْيَمِيْنُ يُنَافِيُ وُجُوْبَ الْكَفَّارَةِ،فَاِنَّ الْكَفَّارَةَ اِنَّمَا تَجِبُ بِالْحِنْثِ وَبِهٖ يَـنْتَهِـى الْيَـمِيْنُ،وَكَذٰلِكَ تَعْلِيْقُ الْحُكْمِ بِالشَّرْطِ كَالطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ يُسَمّٰى سَبَبًا مَجَازًا وَاِنَّهٗ لَيْسَ بِسَبَبٍ فِي الْحَقِيْقَةِ لِاَنَّ الْحُكْمَ اِنَّمَا يَثْبُتُ عِنْدَ الشَّرْطِ وَالتَّعْلِيْقُ يَنْتَهِيُ بِوُجُوْدِ الشَّرْطِ فَلَا يَكُوْنُ سَبَبًا مَعَ وُجُوْدِ التَّنَافِيُ بَيْنَهُمَا .

’’کبھی سبب علت کے معنیٰ میں ہوتا ہے تو حکم اسی کی طرف منسوب ہوتا ہے،اس کی مثال اس صورت میں ہے کہ علت سبب سے ثابت ہوتو سبب علت العلت کے معنیٰ میں ہوگا پھر حکم اسکی طرف منسوب ہوتا ہے۔اسی لئے تو ہم نے کہا جب کسی نے جانور ہنکایا پھر اس نے کچھ ہلاک کردیا تو ہنکانے والا ضامن ہوگا،اور گواہ نے جب اپنی گواہی سے کوئی مال ضائع کیا پھر رجوع کی وجہ سے اس کی شہادت کا بطلان ظاہر ہوا تو ضامن ہوگا،کیونکہ جانور کا چلنا ہانکنے پر منحصر ومنسوب ہوتا ہے اور قاضی کا فیصلہ شہادت کی طرف منسوب ہوتا ہے،اس لئے قاضی کے لئے عادل آدمی کی سچی شہادت کے بعد فیصلہ چھوڑنے کی گنجائش نہیں رہتی،تو وہ مجبور ہے اس فیصلہ دینے میں مثل اس جانور کے ہانکنے والے کے فعل کی وجہ سے۔پھر سبب کبھی علت کی حقیقت پر اطلاع میں دشواری کی وجہ سے علت کا قائم مقام ہوتا ہے مکلّف آدمی پر معاملہ کو آسان کرنے کے لئے،اس میں علت کا اعتبار ساقط ہوگا اور حکم سبب پر دائر ہوگا،احکام شرعیہ میں اسکی مثال گہری نیند ہے،اس لئے کہ جب اسے حدث کے قائم مقام کردیا تو حدث کی حقیقت کا اعتبار ساقط ہو چکا اور وضوٹوٹنا گہری نیند پر دائر رہے گا،اسی طرح خلوتِ صحیحہ جب ہم بستری کے قائم مقام کردی تو حقیقت وطی کے وقوع کا اعتبار ساقط ہو چکا،تو پورے مہر اور عدت کے لازم ہونے میں خلوتِ صحیحہ پر حکم منحصر اور دائر رہے گا،اسی طرح سفر رخصت کے حق میں جب مشقت کے قائم مقام ٹھہرادیا گیا تو حقیقۃً مشقت کے وقوع کا اعتبار ساقط ہوا،اور حکم محض نفسِ سفر پر دائر ہوگا حتیٰ کہ بادشاہ اگر اپنے ملک کے مختلف حصوں کا دورہ کرے جس میں مسافت سفر کی مقدار کا ارادہ ہوتو افطار وقصر میں اسے اجازت ہوگی۔کبھی مجازاً غیر سبب کو سبب کا نام دیا جاتا ہے،جیسے قسم کو کفارہ کا سبب بیان کیا جاتا ہے حالانکہ درحقیقت سبب نہیں اس لئے کہ سبب! مسبب کے منافی نہیں ہوتا اور قسم تو وجوب کفارہ کے منافی ہے،کیونکہ کفارہ قسم کے ٹوٹنے سے واجب ہوتا ہے اور

اسی سے قسم منتہی وختم ہوتی ہے۔اسی طرح شرط کے ساتھ حکم کو معلق کرنا جیسے طلاق وعتاق کو مجازاً سبب کا نام دیا جاتا ہے، حالانکہ درحقیقت تو یہ سبب نہیں کیونکہ حکم تو وجود شرط کے وقت ثابت ہوتا ہے اور معلق کرنا شرط کے وجود کے وقت منتہی ہو جاتا ہے تو دونوں کے درمیان منافات کی وجہ سے حقیقی سبب نہ ہوا''

توضیح: یہاں سے فصل تک **وقد یکون السبب**...... **ثم السبب قد یقام**...... **وقد یسمی غیر السبب**...... تین حصے ہیں: پہلے میں سبب بمعنیٰ علت، دوسرے میں سبب قائم مقام علت اور تیسرے میں سبب مجازی کا بیان ہے۔

سبب بمعنیٰ علت: صاحبِ اصول الشاشی کہتے ہیں کبھی سبب علت کے معنیٰ میں ہوتا ہے تو حکم اسی کی طرف منسوب ہوتا ہے، سابقہ بحث میں ہم نے پڑھا ہے کہ حکم سبب کی طرف نہیں بلکہ علت کی طرف منسوب ہوتا ہے، اب یہ سمجھا رہے ہیں کہ سبب کی طرف حکم منسوب ہونے کی بھی ممکنہ صورت ہے، اس طرح کہ سبب علت کے معنیٰ میں ہو، چنانچہ کہتے ہیں کہ یہ اس صورت ومثال میں ہوگا جب علت سبب سے پیدا ہو، جب علت سبب کی وجہ سے پیدا ہوگی تو نتیجہ یہ ہوگا کہ یہ سبب **علة العلة** ہے، جب سبب میں اتنی قوت ہے کہ علت کے لئے علت وباعث بن جائے تو اسے کہیں گے سبب علت کے معنیٰ میں ہے، اب یہ کہنا بجا ہوگا کہ حکم سبب کی طرف منسوب ہو رہا ہے، اس لئے کہ یہ عام سبب محض نہیں بلکہ سبب سے علت پیدا ہونے کی وجہ سے یہ سبب بمعنیٰ علت ہے، درحقیقت یہاں بھی وہی اصول کارفرما کہ حکم علت کی طرف منسوب ہوتا ہے سبب کی طرف منسوب نہیں ہوتا۔ جب سبب اتنا قوی ہو کہ علت اس سے پیدا ہو تو اس سبب بمعنیٰ علت کی طرف منسوب ہوسکتا ہے۔

تفریع ۱: جب یہ بات ثابت ہوچکی کہ حکم بمعنیٰ سبب علت کی طرف منسوب ہوسکتا ہے تو اس وجہ سے ہم کہتے ہیں جب ایک شخص نے جانور کو ہنکایا تو اس جانور نے دوڑنے سے یا روندنے سے کچھ نقصان کردیا کچھ ضائع کردیا تو ہانکنے والا ضامن ہوگا۔ یہاں جانور کو ہانکنا، اس کا چلنا اور چیز ضائع ہونا تین چیزیں ہیں، ہانکنا سبب ہے، چلنا علت ہے، تلف شیء حکم ہے۔ ''تلف شیء'' کی علت جانور کا چلنا ہے اگر نہ چلتا تو نہ روندتا، لیکن جانور کا چلنا ازخود نہیں بلکہ ہانکنے والے کے مجبور کرنے پر ہے تو دراصل علت کا باعث ہنکانا ہے کہ اس کے ہنکانے کی وجہ سے وہ جانور چلا ''**لانّ الدابة تسیر تبعا للسائق ولهذا تقف بایقافه**'' غور کیجئے سواری کا چلنا رکنا چلانے والے کے سبب سے ہے! یہ سبب ''**علة العلة**'' ہے اس قوی سبب کی بمعنی علت کی طرف حکم منسوب ہے اور ہنکانے والے پر تلف شدہ چیز کی ضمان واجب ہے

تفریع ۲: **والشاهد اذا تلف بشهادته مالاً**...۔ایک شخص نے دوسرے پر کسی چیز کا دعوی کیا، مثلاً پانچ صد روپے کا دعوی کردیا جب مقدمہ پیش ہوا اور پیش رفت ہوئی تو فاضل جج نے مدعی سے گواہ طلب کئے، اس نے گواہ پیش کردیئے! تعدیل و تزکیہ اور چھان پھٹک کے بعد قاضی نے ان کی گواہی قبول کرلی اور مدعی علیہ کے خلاف فیصلہ دے دیا۔ عدالتی فیصلے کے مطابق اس نے پانچ سو روپے دیدیئے! پھر بعد میں گواہوں نے اپنی شہادت سے رجوع کرلیا (حالانکہ ان کی گواہی کی بناء پر فیصلہ ہوا تھا) یہاں بھی تین چیزیں ہیں گواہی دینا، فیصلہ دینا، مدعی علیہ کا پانچ سو ضائع ہونا۔ گواہی سبب ہے، فیصلہ علت ہے، مدعی علیہ کا

پانچ سو جانا حکم ہے۔ یہ سبب بمعنی علت ہے، یہاں پانچ سو جانے کی علت تو قضاء قاضی ہے، لیکن قاضی تو شہادت کے بعد فیصلہ دینے پر مجبور ہوتا ہے، اس کے فیصلے کا باعث شہادت ہے، اس لئے اپنی گواہی سے رجوع کرنے والوں پر پانچ سو روپے واجب ہونگے۔ جیسے سواری سوار کے سامنے مجبور اسی طرح جج گواہوں کی گواہی کے مطابق فیصلہ دینے پر مجبور۔

سبب قائم مقام علت ہے: ثم السبب قد یقام مقام العلة۔۔۔ سابقہ عبارت میں یہ بیان تھا کہ سبب، علت، حکم تینوں جدا جدا معلوم اور واضح ہیں، ہاں سبب علت کا باعث تھا اس لئے اسے سبب بمعنی علت قرار دیا اور حکم اس کی طرف منسوب ہوا۔ اب اس حصے میں یہ بیان ہے کہ علت پر اطلاع دشوار ہے علت حقیقی معلوم نہیں ہوسکی تو سبب کو علت کے قائم مقام کر دیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں مکلف آدمی پر سہولت ہے ورنہ علت معلوم نہیں تو حکم کس کی طرف منسوب ہو؟

مثال ۱: ''گہری نیند'' جس میں استرخاء مفاصل ہو جائے تو یہ حدث کے قائم مقام ہے، اگر کسی کو ''گہری نیند'' آجائے تو وضو جاتے رہنے کا حکم ہے، جیسا کہ قدوری و کنز الدقائق کے آغاز میں نام مضطجعا او متکأ پڑھ چکے ہیں۔ یہاں گہری نیند سبب ہے جوڑ ڈھیلے ہونے کا، حدث لاحق ہونا علت ہے، نقض وضو حکم ہے۔ لیکن نائم کیلئے علت معلوم ہونا دشوار ہے (آنکھ لگا ئے یا کان لگائے؟) اس لئے گہری نیند سبب کو قائم مقام علت کر کے حکم لگا دیا کہ جس شخص کو مکمل نیند آجائے اس کا وضو نہ رہا

مثال ۲: نکاح و طلاق کے باب میں مسئلہ ہے کہ دخول سے پہلے طلاق واقع ہو جائے تو نصف مہر واجب ہوگا اور عدت نہ ہوگی، اگر دخول کے بعد طلاق واقع ہو تو مکمل مہر اور عدت واجب۔ اگر خلوت صحیحہ کے بعد طلاق واقع ہو تو بھی یہی حکم ہے کہ مکمل مہر اور عدت واجب ہے، یہاں خلوت صحیحہ کو وطی کے قائم مقام کر دیا۔ خلوت صحیحہ سبب وطی ہے، وطی علت ہے کامل مہر اور عدت کے وجوب کیلئے، وجوب حکم ہے۔ علت پر اطلاع کے دشوار ہونے کی وجہ سے سبب علت کے قائم مقام ہوا اور حکم اس کی طرف منسوب ہے، حقیقۃً وطی کا اعتبار ساقط ہوا۔

مثال ۳: اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا "واذا ضربتم فی الارض فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوة (النساء ۱۰۱) جب تم سفر کرو تو نمازوں میں قصر کرنے میں حرج نہیں (بلکہ ضروری ہے) اس سے ثابت ہے کہ شرعی مسافت پر مسافر قصر کرے، سفر سبب ہے، تعب و مشقت علت ہے، قصر حکم ہے۔ اسباب و افراد سفر کے درمیان فرق ہونے کی وجہ سے حقیقی علت مشقت پر اطلاع دشوار (بسا اوقات سفر قیام سے زیادہ سہولت والا ہوتا ہے) اس لئے سبب کو علت کے قائم مقام قرار دیکر حکم اس کی طرف منسوب ہے، کہ نفس سفر پر قصر کا حکم ہے۔ حتی کے بادشاہ اگر اپنے ملک کے سرکاری دورے پر ہو اور شرعی مسافت سفر ہو تو اس کیلئے قصر کا حکم ہوگا اور روزہ چھوڑنے میں بھی اجازت ہوگی۔ تینوں صورتوں میں سبب علت کے قائم مقام ہوا

سبب مجازی: زیر توضیح عبارت کے آخری حصہ میں یہ بیان کیا ہے کہ کبھی غیر سبب کو مجازاً سبب کہہ دیا جاتا ہے بلکہ یوں سمجھ لیجئے کہ یہ عبارت مصنف کی ذکر کردہ تفصیل پر وارد ہونے والے سوال کا جواب ہے۔

سوال: زیر بحث فصل کے آغاز میں ذکر ہوا کہ سبب شیء تک پہنچنے کا ذریعہ ہوتا ہے علت کے واسطے سے اور مفضی الی الحکم ہوتا

ہے! اب آخر میں کہا: قسم کفارے کا سبب ھے حالانکہ یمین کفارے تک پہنچانے والی نہیں بلکہ قسم پوری کرلیں تو کوئی کفارہ نہیں یا یوں سمجھ لیجئے کہ قسم ٹوٹنے پر کفارہ لازم آتا ہے، قسم حنث پر منتہی ہوئی تو کفارہ لازم ہوا، اگر قسم مفضی وموصل ہوتی تو منتہی بنہ ہوتی مزید برآں یہ کہ طلاق وعتاق کی تعلیق کو سبب کہا حالانکہ یہ مفضی نہیں بلکہ منافی ہے،''ان دخلت الدار فانت طالق'' دخول دار سے روکنے کیلئے دھمکی اور ممانعت ہے پھر یہی سبب ہوا وقوع طلاق کیلئے، عتاق میں بھی یہی تفصیل ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ یمین، تعلیق طلاق وعتاق مفضی وموصل نہیں تو انہیں سبب کیسے کہہ دیا؟

جواب: مصنفؒ نے جواب دیا ہے کہ یقیناً یہ سبب نہیں ادنیٰ ملابست اور مناسبت کی وجہ سے مجازاً انہیں سبب کہا جاتا ہے۔ ولا ضیر فیه! اس کی نظیریں بکثرت قرآن وحدیث میں موجود ہیں ''عنب'' کو ''خمر'' کہا گیا حالانکہ عنب نچڑ کر ختم ہوجاتا ہے تب شیرہ اور شراب کا آغاز واطلاق ہوتا ہے کما قال تعالی : و دخل معه السجن فتیان قال احدهما انی ارانی اعصر خمرا ''(یوسف ۳۶) اس لئے مذکورہ تینوں صورتوں میں مجازاً غیر سبب کو سبب کہہ دیا گیا اور ثابت بھی کردیا گیا الحمد للہ

خلاصہ کلام: یہ ہوا کہ سبب سبب رہے، سبب بمعنی علت ہو، سبب قائم مقام علت ہو، غیر سبب مجازاً سبب ہو چاروں صورتیں ہوسکتی ہیں۔

تتمہ: واَمّا فی التزکیة : فاذا رجع المزکّون عن التزکیة فعند الامام الاعظم یضمنان المال۔ گواہ اپنی شہادت سے رجوع کرلے تو ضمان ہوگا، گواہوں کی توثیق وتزکیہ کرنے والے اگر رجوع کرلیں تو کیا حکم ہے؟ امام صاحبؒ کے نزدیک یہ ضامن ہوں گے، صاحبینؒ کے نزدیک ان پر ضمان نہیں۔

۶۔ فصل: چھٹی فصل احکام شرع کے اپنے اسباب سے متعلق ہونے کے بیان میں ہے۔

اَلْاَحْكَامُ الشَّرْعِيَّةُ تَتَعَلَّقُ بِاَسْبَابِهَا، وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْوُجُوْبَ غَيْبٌ عَنَّا فَلَا بُدَّ مِنْ عَلَامَةٍ يَعْرِفُ الْعَبْدُ بِهَا وُجُوْبَ الْحُكْمِ، وَبِهٰذَا الْاِعْتِبَارِ اُضِيْفَتِ الْاَحْكَامُ اِلَى الْاَسْبَابِ، فَسَبَبُ وُجُوْبِ الصَّلٰوةِ الْوَقْتُ بِدَلِيْلِ اَنَّ الْخِطَابَ بِاَدَاءِ الصَّلٰوةِ لَا يَتَوَجَّهُ قَبْلَ دُخُوْلِ الْوَقْتِ وَاِنَّمَا يَتَوَجَّهُ بَعْدَ دُخُوْلِ الْوَقْتِ، وَالْخِطَابُ مُثْبِتٌ لِوُجُوْبِ الْاَدَاءِ وَمُعَرِّفٌ لِلْعَبْدِ سَبَبَ الْوُجُوْبِ قَبْلَهٗ، وَهٰذَا كَقَوْلِنَا: اَدِّ ثَمَنَ الْمَبِيْعِ وَاَدِّ نَفَقَةَ الْمَنْكُوْحَةِ وَلَا مَوْجُوْدٌ يُعَرِّفُهُ الْعَبْدُ هٰهُنَا اِلَّا دُخُوْلَ الْوَقْتِ فَتَبَيَّنَ اَنَّ الْوُجُوْبَ يَثْبُتُ بِدُخُوْلِ الْوَقْتِ، وَلِاَنَّ الْوُجُوْبَ ثَابِتٌ عَلٰى مَنْ لَّا يَتَنَاوَلُهُ الْخِطَابُ كَالنَّائِمِ وَالْمُغْمٰى عَلَيْهِ وَلَا وُجُوْبَ قَبْلَ الْوَقْتِ فَكَانَ ثَابِتًا بِدُخُوْلِ الْوَقْتِ،

''شریعت کے احکام اپنے اسباب سے متعلق ہوتے ہیں، یہ اس لئے کہ وجود کی حقیقت ہم سے اوجھل ہے تو کوئی علامت ضروری ہے جس سے بندہ حکم کے وجوب کو پہچان سکے، اسی اعتبار سے احکام اسباب کی طرف منسوب ہوئے، سو نماز کے وجوب کا سبب وقت ہے اس دلیل کی بناء پر کہ ادائیگی نماز کا خطاب الٰہی وقت

داخل ہونے سے پہلے متوجہ نہیں ہوتا یقیناً دخول وقت کے بعد متوجہ ہوتا ہے، خطاب الٰہی وجوب اداء کو ثابت کرتا ہے اور بندے کو پہچان کراتا ہے کہ سبب وجوب اس سے پہلے ہے، یہ ایسے ہے جیسے ہمارا مشتری سے کہنا: مبیعہ کے ثمن ادا کر اور شوہر سے کہنا: بیوی کا خرچہ دے اور یہاں عبادات میں نہیں کوئی موجود جو نفسِ وجوب بندے کو بتلائے مگر وقت کا داخل ہونا، تو بات کھل کر سامنے آ چکی کہ نفسِ وجوب دخول وقت سے ثابت ہوتا ہے، اور اس لئے کہ وجوب ان پر بھی ثابت ہے جنہیں خطاب شامل نہیں جیسے سونے والا اور مدہوش اس حال میں کہ وقت سے پہلے وجوب نہ تھا تو پھر دخول وقت سے ثابت ہوا''

توضیح: اس عبارت میں احکام کے اسباب سے متعلق ہونے کی دلیل اور وجوب نماز کے سبب کی تفصیل مذکور ہے۔ اب تک مباحث اربعہ میں صاحب اصول الشاشیؒ نے ثبوت احکام کا ذکر کیا ہے کہ حکم دلائل اربعہ کتاب، سنت، اجماع، قیاس سے ثابت ہوتا ہے، اب آگے ثابت شدہ احکامات شرعیہ کی علامات واسباب کا ذکر کر رہے ہیں کہ ثابت شدہ حکم کی دلیل وہ ہے اور علامت وسبب یہ ہے۔

اصول اور اس کی دلیل: دراصل بات یہ ہے کہ احکام کا وجوب اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے ہے، مثلاً نماز، روزہ، حج، زکوۃ کا ضروری ہونا اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے، اللہ تعالیٰ کی طرف سے وجوب کا ہمارا عقیدہ ہے لیکن " **الذین یومنون بالغیب**" کی وجہ سے اس کی طرف سے وجوب ہماری نظروں سے اوجھل ہے، یقین ہے مرئی نہیں! یوں سمجھ لیجئے عقیدہ ہے دیدہ نہیں۔ بندے پر نماز واجب (فرض) ہے لیکن ظاہری طور پر معلوم نہیں کب ہے، دن میں ہے یا رات میں، ایک وقت میں ہے یا کئی اوقات میں؟ اس کیلئے مصنفؒ نے کہا: **الاحکام الشریعة تتعلق باسبابها**۔ احکام اسباب سے متعلق ہیں، اور اسباب سے مراد علامات ہیں کما فی الحاشیہ: **ان الاسباب ههنا بمعنی امارات و معرفات کاشفة الوجوب**۔ اب دو چیزیں ہیں ا۔ احکام کا واجب (فرض) ہونا ۲۔ احکام کے وجوب کا علم ہونا تا کہ تعمیل و بجا آوری ہو! وجوب تو یقیناً ہے اس کی علامت و پہچان اسباب کو قرار دیا ہے تا کہ بندے کو علم ہو اور اس پر عمل کرے۔ چنانچہ وجوب نماز کا سبب وقت ہے، صبح صادق، زوال شمس، سایہ دو مثل ہونا (راجح و معمول بہ قول کے مطابق) غروب آفتاب، شفق کا غروب ہونا یہ اوقات پانچوں نمازوں کے اسباب ہیں، جب یہ وقت ہوں گے تو بندے پر اس وقت کی نماز فرض ہوگی، امر الٰہی **اقم الصلوة لدلوک الشمس** (بنی اسرائیل ۷۸) گیارہ بجے دن متوجہ نہ ہوگا بلکہ زوال کے بعد یہ متوجہ ہوگا اور زندگی کے اس دن کی ظہر فرض ہوگی **کذا فی الصلوت کلها!**

فائدہ: لدلوک میں لام تعلیل، لام توقیت دونوں ہو سکتے ہیں، لام تعلیلیہ کی صورت میں ترجمہ ہے ''نماز قائم کرو سورج کے ڈھلنے کی وجہ سے'' لام توقیت میں ترجمہ ہے ''نماز قائم کرو سورج کے ڈھلنے کے وقت'' بہر دو صورت زوال کے بعد نماز ظہر کا ثبوت ہے۔

سوال: **والخطاب مثبت لوجوب الاداء و معرّف العبد**۔۔۔ سے سوال کا جواب مذکور ہے۔ ہم نے سمجھ لیا کہ ''نماز کے وجوب کا سبب وقت ہے'' اور دخول وقت سے نماز فرض ہوگی، اس پر اشکال ہوا کہ پھر ''اقیموا الصلوة'' خطاب وامر کا تو

کچھ فائدہ نہ رہا، کیونکہ امر وجوب کیلئے ہےاور وجوب تو سبب سے ثابت ہو چکا ہے اب خطاب وامر کا کیا فائدہ؟

جواب: مصنف: نے والخطاب۔۔ سے جواب دیا ہے کہ مت گھبرائیے بلکہ توجہ فرمائیے! دراصل بات یہ ہے کہ دو چیزیں ہیں ا۔نفس وجوب ۲۔وجوب اداء۔ ادھر بھی دو چیزیں ہیں ا۔سبب وقت ۲۔خطاب وامر۔ پہلی چیز نفس وجوب سبب سے ثابت ہے اور دوسری چیز وجوب اداء خطاب الٰہی ''اقیموا الصلوۃ'' سے ثابت ہے۔ اس لئے خطاب بے فائدہ نہیں وجوب ادا کے ثبوت کا فائدہ دے رہا ہے پہچان کرا رہا ہے کما قرأنا فی بحث الامر: **والامر لطلب اداء ما وجب فی الذمۃ بسبب سابق لالاثبات اصل الوجوب** (اصول الشاشی: ص ۳۶)۔

پہلی دلیل: وھذا... سے مصنفؒ نے دلیل میں دو نظیریں پیش کی ہیں ان میں نفس وجوب تو عقد اور ایجاب وقبول سے ہوا اور ''اذ ثمن المبیع، اد نفقۃ المنکوحۃ'' سے وجوب ادا ثابت ہوا۔ یہاں معاملات میں ایجاب وقبول سے نفس وجوب ثابت ہوجاتا ہے ادھر عبارات میں وقت کو ہی نفس وجوب کا سبب قرار دے دیا گیا۔

دوسری دلیل: ولانّ الوجوب ثابت... سے بطور تتمہ دلیل ثانی بیان کی ہے کہ غور کیجئے! جو خطاب کے مکلف نہیں ان پر بھی وقت پر نماز واجب (فرض) ہوجاتی ہے تو پتہ چلا نفس وجوب کا سبب وقت ہے کیونکہ خطاب کے تو وہ مکلّف ہی نہیں! اگر صرف خطاب الٰہی ہی وجوب کا سبب ہوتا تو نائم ومدہوش پر نماز فرض نہ ہوتی حالانکہ دونوں پر فرض ہے۔ اگر دخول وقت سے وجوب ثابت نہ مانیں تو ان پر وجوب کیسے ہوا؟ خطاب کے تو مکلف نہیں! آیت وروایت میں اس کی تصریح ہے: یاایّھا الذین امنوا لاتقربوا الصلوۃ وانتم سکری (النسآء ۴۳) رفع القلم عن ثلاث، عن النائم حتی یستیقظ، وعن الصبی حتی یکبر، وعن المجنون حتی یعقل اویفیق۔ اب بات واضح ہوگئی کہ خطاب کا مکلف نہ ہوتے ہوئے وجوب نماز کا ثبوت کسی اور سبب سے ہے اور وہ وقت ہے جسے مصنفؒ نے کہا: سبب وجوب الصلوۃ الوقت۔ جب ثابت ہو چکا کہ ''نفس وجوب'' کا سبب وقت ہے تو یاد رکھئے وقت کا پہلا جزء سبب ہے۔

وَبِهٰذَا ظَهَرَ اَنَّ الْجُزْءَ الْاَوَّلَ سَبَبٌ لِلْوُجُوْبِ ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِکَ طَرِيْقَانِ. اَحَدُهُمَا نَقْلُ السَّبَبِيَّةِ مِنَ الْجُزْءِ الْاَوَّلِ اِلَى الثَّانِيْ اِذَا لَمْ يُؤَدِّ فِي الْجُزْءِ الْاَوَّلِ، ثُمَّ اِلَى الثَّالِثِ وَالرَّابِعِ اِلٰى اَنْ يَّنْتَهِيَ اِلٰى آخِرِ الْوَقْتِ فَيَتَقَرَّرُ الْوُجُوْبُ حِيْنَئِذٍ وَيُعْتَبَرُ حَالُ الْعَبْدِ فِيْ ذٰلِکَ الْجُزْءِ وَيُعْتَبَرُ صِفَةُ ذٰلِکَ الْجُزْءِ، وَبَيَانُ اِعْتِبَارِ حَالِ الْعَبْدِ فِيْهِ اَنَّهٗ لَوْ كَانَ صَبِيًّا فِيْ اَوَّلِ الْوَقْتِ بَالِغًا فِيْ ذٰلِکَ الْجُزْءِ اَوْ كَانَ كَافِرًا فِيْ اَوَّلِ الْوَقْتِ مُسْلِمًا فِيْ ذٰلِکَ الْجُزْءِ، اَوْ كَانَتْ حَائِضًا اَوْ نُفَسَاءَ فِيْ اَوَّلِ الْوَقْتِ طَاهِرَةً فِيْ ذٰلِکَ الْجُزْءِ وَجَبَتِ الصَّلٰوةُ، وَعَلٰى هٰذَا جَمِيْعُ صُوَرِ حُدُوْثِ الْاَهْلِيَّةِ فِيْ آخِرِ الْوَقْتِ، وَعَلَى الْعَكْسِ بِاَنْ يَّحْدُثَ حَيْضٌ اَوْ نِفَاسٌ اَوْ جُنُوْنٌ مُسْتَوْعِبٌ اَوْ اِغْمَاءٌ مُمْتَدٌّ فِيْ ذٰلِکَ الْجُزْءِ سَقَطَتْ عَنْهُ الصَّلٰوةُ، وَلَوْ كَانَ مُسَافِرًا فِيْ اَوَّلِ

الْوَقْتِ مُقِيمًا فِيْ آخِرِهٖ يُصَلِّي اَرْبَعًا، وَلَوْ كَانَ مُقِيمًا فِيْ اَوَّلِ الْوَقْتِ مُسَافِرًا فِيْ آخِرِهٖ يُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ، وَبَيَانُ اِعْتِبَارِ صِفَةِ ذٰلِكَ الْجُزْءِ اَنَّ ذٰلِكَ الْجُزْءَ اِنْ كَانَ كَامِلًا تَقَرَّرَتِ الْوَظِيْفَةُ كَامِلَةً فَلَا يَخْرُجُ عَنِ الْعُهْدَةِ بِاَدَائِهَا فِي الْاَوْقَاتِ الْمَكْرُوْهَةِ، وَمِثَالُهٗ فِيْمَا يُقَالُ: اِنَّ آخِرَ الْوَقْتِ فِي الْفَجْرِ كَامِلٌ، وَاِنَّمَا يَصِيْرُ الْوَقْتُ فَاسِدًا بِطُلُوْعِ الشَّمْسِ، وَذٰلِكَ بَعْدَ خُرُوْجِ الْوَقْتِ، فَيَتَقَرَّرُ الْوَاجِبُ بِوَصْفِ الْكَمَالِ، فَاِذَا طَلَعَ الشَّمْسُ فِيْ اَثْنَاءِ الصَّلٰوةِ بَطَلَ الْفَرْضُ لِاَنَّهٗ لَا يُمْكِنُهٗ اِتْمَامُ الصَّلٰوةِ اِلَّا بِوَصْفِ النُّقْصَانِ بِاِعْتِبَارِ الْوَقْتِ، وَلَوْ كَانَ ذٰلِكَ الْجُزْءُ نَاقِصًا كَمَا فِيْ صَلٰوةِ الْعَصْرِ فَاِنَّ آخِرَ الْوَقْتِ وَقْتُ اِحْمِرَارِ الشَّمْسِ وَالْوَقْتُ عِنْدَهٗ فَاسِدٌ فَتَقَرَّرَتِ الْوَظِيْفَةُ بِصِفَةِ النُّقْصَانِ، وَلِهٰذَا وَجَبَ الْقَوْلُ بِالْجَوَازِ عِنْدَهٗ مَعَ فَسَادِ الْوَقْتِ. وَالطَّرِيْقُ الثَّانِيْ اَنْ يُجْعَلَ كُلُّ جُزْءٍ مِنْ اَجْزَاءِ الْوَقْتِ سَبَبًا لَا عَلٰى طَرِيْقِ الْاِنْتِقَالِ، فَاِنَّ الْقَوْلَ بِهٖ قَوْلٌ بِاِبْطَالِ السَّبَبِيَّةِ الثَّابِتَةِ بِالشَّرْعِ، وَلَا يَلْزَمُ عَلٰى هٰذَا تَضَاعُفُ الْوَاجِبِ فَاِنَّ الْجُزْءَ الثَّانِيْ اِنَّمَا اَثْبَتَ عَيْنَ مَا اَثْبَتَهُ الْجُزْءُ الْاَوَّلُ فَكَانَ هٰذَا مِنْ بَابِ تَرَادُفِ الْعِلَلِ وَكَثْرَةِ الشُّهُوْدِ فِيْ بَابِ الْخُصُوْمَاتِ،

اس دلیل وتفصیل سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ وقت کا پہلا جز وجوب نماز کا سبب ہے، پھر اسکے بعد دو طریقے ہیں ان میں سے ایک پہلے جز سے دوسرے جز کی طرف سببیت کا منتقل ہونا ہے جب پہلے حصے میں ادا نہ کیا پھر تیسرے چوتھے یہاں تک کہ وقت کے آخر تک پہنچیں تو اس وقت وجوب پختہ ہوا اس آخری حصے میں بندے کی حالت کا اعتبار ہوگا اور وقت کی کیفیت کا اعتبار ہوگا۔

بندے کی حالت کے اعتبار کا بیان تو یہ ہے اگر اول وقت میں نابالغ تھا آخر وقت میں بالغ ہوا یا اول وقت میں کافر تھا وقت کی آخری جزء میں مسلمان ہو چکا یا اول وقت میں حیض، نفاس میں تھی اس آخری حصے میں پاک ہو چکی تو نماز فرض ہوگی اسی پر آخر وقت میں اہلیت پیدا ہونے کی تمام صورتوں کے احکام قیاس کر لیں اور برعکس، بایں صورت کہ اس آخری حصے میں حیض، نفاس آیا، یا ایک دن رات پر محیط دیوانگی یا طویل بیہوشی طاری رہی اسی وقت میں تو نماز ساقط ہوئی، اگر اول وقت میں مسافر تھا آخر وقت میں مقیم ہوا تو چار رکعت پڑھے، اگر اول وقت میں مقیم آخر وقت میں مسافر تو دو پڑھے۔

وقت کے اس حصے کی کیفیت کے اعتبار کا بیان یہ ہے کہ ''وہ آخری حصہ کامل تو واجب کامل'' اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اسے مکروہ اوقات میں ادا کرنے سے ذمہ داری سے عہدہ برآ نہ ہوگا، اس کی مثال اس مسئلہ میں ہے جو کہا جاتا ہے کہ فجر کے وقت میں آخری حصہ کامل ہے اور طلوع آفتاب سے وقت فاسد شروع ہوگا اور یہ فجر کا وقت نکلنے کے

بعد ہے سوفرض صفتِ کمال کے ساتھ پختہ ہوگا، پھر جب نماز کے دوران سورج طلوع ہوا تو فرض باطل، کیونکہ اس وقت نماز پورا کرنا اسکی قدرت میں نہیں مگر وقت کے اعتبار سے کمی کی صفت کے ساتھ، اگر وہ آخری حصہ ناقص ہو جیسے عصر کی نماز میں، کیونکہ عصر کا آخری وقت سورج پیلا ہونے کا وقت اور احمرار شمس کا وقت ناقص ہوتا ہے تو فرض ثابت ہوا صفتِ نقصان کے ساتھ، اسی لئے تو احمرارِ شمس مکروہ وقت کے باوجود نماز کے جواز کا قول ثابت ہوا سببیت کے اعتبار کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ وقت کی ہر جزء کو بلا انتقال و تعیین وجوب کا سبب قرار دیں، اس لئے کہ انتقال سببیت کا قائل ہونا شریعت سے ثابت سببیت کے ابطال کا قائل ہونا ہے، اس قول سے مقدارِ واجب کا دگنا ہونا اور بڑھنا لازم نہیں آتا، اس لئے کہ دوسرے حصے نے عین اسی کو ثابت کیا جیسے پہلے حصے نے ثابت کیا تو یہ ترادف علل کے قبیل سے ہوگا اور جھگڑوں میں گواہوں کی کثرت کے قبیل سے"

توضیح: و بھذا اظھر ان الجزء الاول سبب للوجوب سے اسی کا اثبات وذکر ہے۔

نفس وجوب کا سبب کل وقت ہے یا کوئی ایک جزء: جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ "نفس وجوب" کا سبب وقت ہے (اور وجوب ادا کا ثبوت خطاب الٰہی ہے) تو اب ضرورت اس امر کی ہے کہ کتنا وقت سبب ہے؟ کل یا جزء؟ اول یا آخر؟ صاحب کتاب اس حصے میں اب اس کے سمجھانے کی کوشش کر رہے ہیں چنانچہ کہا: **و بھذا ظھر انّ الجزء الأول سبب للوجوب** ۔ وقت کا پہلا "جزء" سبب ہے۔ درحقیقت دو صورتیں ہیں ا۔ کل وقت سبب ہو ۲۔ ایک جزء سبب ہو۔ اول باطل ہے ثانی ثابت اور عمل کے قابل ہے۔ اس لئے کہ کل وقت کو سبب قرار دینا محال ہے، اگر کل وقت مثلاً صبح صادق سے طلوع آفتاب تک کو سبب قرار دیں تو نتیجہ ہوگا نماز فجر کل وقت گزرنے پر (طلوع شمس کے بعد) واجب ہو، اس طرح تو اپنے وقت میں نماز کی ادائیگی درست نہ ہوگی، ورنہ مُسَبَّب نماز اپنے سبب کل وقت سے مقدم ہوا، اور مسبَّب کا سبب سے مقدم ہونا ناجائز ہے۔ اس لئے یہ طے شدہ امر ہے کہ کل وقت کو سبب قرار نہیں دے سکتے۔ پھر جب کل وقت سبب نہیں ہوسکتا تو جزء کو سبب ماننا پڑے گا، رہی یہ بات کہ کونسا جزء سبب ہے؟ تو مصنفؒ کہتے ہیں پہلا جزء سبب ہے، جزء اول کو دو سبب وجوہ قرار دیا۔ پہلی وجہ تو یہ ہے کہ یہ دیگر اجزاء پر مقدم ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ بعد والے اجزاء معدوم ہونے کی وجہ سے جزء اول کے مقابل و مزاحم بھی نہیں، سو جو مقدم ہے اور اس کا مزاحم بھی نہیں تو اسے سبب قرار دے دیا۔

جزء اول علی سبیل الانتقال سبب ہے یا علی سبیل الاستقلال: اتنی بات تو واضح ہو چکی ہے کہ کل وقت کو سبب قرار دینا درست نہیں، ایک جزء کو سبب قرار دیا جا سکتا ہے، پھر اجزاء میں سے جزء اول کا سبب ہونا بھی ثابت ہو چکا ہے۔ **ثمّ بعد ذالک طریقان** سے مصنفؒ نے دو طریقے بیان کئے ہیں اور ذکر کیا ہے کہ ایک جزء بر سبیل انتقال سبب ہو سکتی ہے اس میں کوئی محظور لازم نہیں اور یہی پہلا طریقہ ہے، کہ جزء اول سبب وجوب ہے، اسی میں ادا کر لیا تو فبھا عہد برا ہو چکے، اگر جزء اول میں ادا نہ کر سکے تو جزء ثانی، ثالث، رابع، تا آخر سبب منتقل ہوتا رہے گا یہاں تک کہ ادا کر لیں، اگر بر سر ادا نہیں کیا تو آخر جزء

میں وجوب مقرر و لازم اور ترک پر گناہ و قضاء ضروری ہے، یہ پہلا طریقہ علی سبیل الانتقال ہے، دوسرا طریقہ اگلے صفحہ پر تفریعات کے بعد آرہا ہے۔

پہلے طریقے پر تفریعات: و یعتبر حال العبد فی ذالک الجزء ۔۔۔ سے چند جزئیات وتفریعات کا ذکر ہے کہ سبب منتقل ہوتے ہوتے آخری جزء پر وجوب پختہ ہوگا اور اسی آخری حالت کا اعتبار ہوگا مثلاً عشاء کا وقت غروب شفق سے صبح صادق تک ہے، سمجھنے کیلئے ہم نماز عشاء کا وقت لے لیتے ہیں، آج نماز عشاء کا وقت آٹھ بج کر تیس منٹ پر ہو رہا ہے اور صبح صادق چار بج کر پینتالیس منٹ پر ہے، تو ساڑھے آٹھ سے صبح پونے پانچ تک (کل آٹھ گھنٹے پندرہ منٹ) نماز عشاء کا مطلق وقت ہے، پونے نو بجے جزء اول ہے اور ساڑھے چار بجے جزء آخر ہے پونے نو بجے نماز ادا کر لیتے تو فریضہ ادا ہو جاتا۔ لیکن اگر غفلت سے نماز عشاء نہ پڑھی تو یہ جزء منتقل ہوتا رہے گا حتی کے آخر میں بذمہ واجب کر دیگا کیونکہ سبب وقت پایا گیا اور عمل نہیں کیا۔ یہ تو جزء اول، جزء آخر ہم نے سمجھ لی! اب فرق سمجھئے بات آسان ہے، وقت کا بحران ہے، رب مہربان ہے۔

انه کان لو صبیًا فی اوّل الوقت ..... : یہ کان، کان، کانت تینوں بذریعہ عطف ایک ہیں، اگر اول وقت میں بچہ نابالغ تھا اور آخر وقت میں بالغ یا اول وقت میں کافر آخر وقت میں مسلمان یا اول وقت میں حیض یا نفاس والی آخر وقت میں طاہرہ تو ان تینوں صورتوں میں نماز عشاء (یا جس نماز کا وقت ہو) واجب ہوگی آخر جزء سبب ہونے اور ان کی اہلیت کی بناء پر۔ اگر صورت حال برعکس ہو کہ اول وقت میں طاہرہ آخر وقت میں حائضہ، اول وقت میں صحیح سالم آخر وقت میں دیوانہ تو حکم بھی برعکس ہوگا کہ نماز کی اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے واجب نہ ہوگی اسی طرح اول وقت میں مسافر تھا آخر وقت میں مقیم (کہ پہنچ چکا) تو چار رکعات ادا کریں، اگر اول وقت میں مقیم اور آخر وقت میں مسافر تو دو رکعات اداء کریں۔ یہ تفصیل اور تفریعات تو مکلّف کی حالت اور نوعیت کی بناء پر تھیں آگے وقت کی کیفیت کے اعتبار سے بھی سمجھا رہے ہیں۔

وبیان اعتبار صفة ذلک الجزء جس جزء اور وقت میں عمل ادا کیا جا رہا ہے اسی کے مطابق حکم لاگو ہوگا۔

تمہید: نمازوں کے اوقات کی نوعیت مختلف ہے، کسی نماز کا تو پورا وقت ''کامل وقت'' ہے اس میں کوئی حصہ اور جزء ناقص یا مکروہ نہیں ،مثلاً نماز فجر کا وقت صبح صادق سے طلوع آفتاب تک ہے، یہ کل ''کامل وقت'' ہے اس کا کوئی حصہ ناقص نہیں۔ کسی نماز کا کچھ وقت '' کامل'' ہوتا ہے اور کچھ '' مکروہ'' جیسے نماز عصر کا وقت مثل ثانی (معمول بہ قول کے مطابق) سے غروب آفتاب تک ہے لیکن کل وقت کامل نہیں، اس کا ابتدائی کافی حصہ تو کامل ہے، لیکن احمرار شمس سے غروب شمس تک والا حصہ ناقص ہے او راس میں نماز پڑھنا مکروہ ہے **الا عصر یومه** کی اجازت ہے۔

اب عبارت سمجھئے کہ نماز فجر بالکل آخر وقت میں پڑھتے ہوئے سورج طلوع ہوگیا تو یہ نماز نہ ہوئی اور اس کی قضاء لازم ہوگی ،ہاں اگر نماز عصر سورج زرد ہونے کے بعد آخری لحات میں پڑھتے ہوئے سورج غروب ہوگیا اور نماز کا کچھ حصہ غروب آفتاب کے بعد اداء ہوا تو نماز عصر اداء ہوگئی، قضاء لازم نہیں۔ وجہ فرق یہ ہے کہ فجر کا کل وقت کامل ہے، کامل ادائیگی ضروری

ہے جو سورج طلوع ہونے سے ناقص ہوگئی ، جبکہ عصر کا آخری وقت ناقص ہے اور ناقص اداء لازم تھی جو سورج غروب ہونے کے بعد ناقص اداء ہوتی ہے ۔ جزء کامل تو کامل ادائیگی لازم کمافی الفجر ، اور جزء ناقص تو ادائیگی ناقص کمافی العصر ۔ حاصل کلام یہ ہے کہ مکلف کی حالت کا اعتبار ہوگا اور وقت کی نوعیت کا بھی اعتبار ہوگا ۔ حاشیہ میں ایک تعارض کا ذکر ہے اس کا محل وحل کتب حدیث میں ہے ۔

فطرت سلیمہ کا مظہر: حنفیت کے سرتاج نعمان بن ثابت رحمۃ اللہ علیہ کے پاس ایک ہونہار حاضر ہوکر پوچھتا ہے کہ حضرت فرمایئے نابالغ عشاء پڑھ کر سو جائے اور اسے احتلام ہو جائے تو عشاء کی قضاء اس پر لازم ہوگی ؟ جواب اثبات میں ملا یہ سائل محمد بن حسن الشیبانی رحمۃ اللہ علیہ تھے ۔ اس میں بھی اسی اصول کا اعتبار کیا گیا ہے کہ آخر وقت میں علامت بلوغ ظاہر ہوئی تو نماز فرض ہوگئی ، اول وقت میں نابالغ ہونے کی وجہ سے فرض نہ تھی (جو پڑھی نفل) ۔

دوسرا طریقہ بر سبیل استقلال: اب تک تو پہلا طریقہ پڑھا ہے لیکن انتقال سببیت پر یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ جب جزء ثانی کی طرف سبب منتقل ہوگا تو پہلے کی سببیت کا ابطال لازم آئے گا حالانکہ منقول عنہ پہلی جزء کو شریعت مطہرہ نے سبب قرار دیا ہے ، ثانی کی طرف منتقل کر کے اول کا ابطال تو درست نہیں ؟ مصنف ؒ نے جواب دینے کے بجائے دوسرا طریقہ بتلا دیا ہے ، محشیؒ نے جواب دیا ہے " **والعذر (الجواب) ممن قال : الطریق الاول ثبوت صفۃ فی محل بعد ثبوتھا فی محل آخر ، و ھذا لیس بانتقال لکنہ یشبہ الانتقال فیسمی انتقالا علی سبیل المجاز** " یعنی یہ انتقال حقیقی نہیں جس سے اول کا ابطال لازم آئے یہ تو مجازاً انتقال ہے اس لئے مصنف کہتے ہیں دوسرا طریقہ بھی ہے کہ ہر جزء کو مستقل سبب قرار دیا جائے ، مثلاً کسی نماز کے کل وقت کے چار اجزاء ہیں تو ہر ایک کو مستقل سبب قرار دیں ، اس پر تو جزء اول کے ابطال کا اشکال وارد نہ ہوگا ، اس لئے دو طریقے ہیں ۔

سوال: **فرّ من المطر و وقف تحت المیزاب** کا مصداق ہے ، کہ اشکال سے بچنے کیلئے طریقہ بدلا تو ادھر بھی سوال نے آلیا ۔ سوال یہ ہے کہ طریق ثانی میں ہر جزء کو مستقل سبب قرار دیا ، اس سے تو تعدد فرائض کا وجوب ثابت ہوگا ، مثلاً ایک نماز کے کل وقت کے چار اجزاء ہیں ، اور ہر جزء مستقل سبب ہے ، گویا چار سبب ہوئے ، تو ایک وقت میں چار نمازیں فرض ہوئیں **ولاقائل بہ احد ؟**

جواب: **ولا یلزم علی ھذا ۔۔۔** سے مصنف ؒ نے سنبھل کر جواب دیا ہے کہ یہ طریق ثانی بھی درست ہے تعدد اجزاء اور اسباب سے متعدد نمازیں فرض نہ ہوں گی بلکہ ایک نماز فرض ہوگی ، اس لئے کہ اجزاء متعدد ہیں ان کا مسبب اور مدعا ایک ہے ، جب مدعا اور مقصود ایک ہے تو تعدد اجزاء کے باوجود ایک نماز فرض ہوگی ، کیونکہ ہر جزء اور سبب سے بعینہ وہ چیز ثابت ہو رہی ہے جو اس سے سابق یا لاحق سے ثابت ہو رہی ہے یہ تو ایسے ہے جیسے ایک مقدمے کے متعدد گواہ ہوں جیسے تعدد شہود سے متعدد جرائم نہیں بلکہ ایک جرم ثابت ہوتا ہے اسی طرح یہاں بھی تعدد اجزاء مستقل اسباب سے ایک ہی فرض ثابت ہوگا ۔ فلا بعد فیہ

! متعدد علل سے ایک معلول بھی تو ثابت ہوتا ہے۔

جواب کی تمثیل سے تائید: و فی الحاشیة الرابعة : کمااذا بال و رعف و فصد یضاف الحکم الی الکلّ

پیشاب، نکسیر اور پچھنے تینوں ناقض وضو ہیں تو ایک وضو ٹوٹے گا اور ایک مرتبہ وضو کرنا لازم ہوگا نہ کہ تین مرتبہ

وَسَبَبُ وُجُوْبِ الصَّوْمِ شُهُوْدُ الشَّهْرِ لِتَوَجُّهِ الْخِطَابِ عِنْدَ شُهُوْدِ الشَّهْرِ وَإِضَافَةُ الصَّوْمِ إِلَيْهِ، وَسَبَبُ وُجُوْبِ الزَّكَاةِ مِلْكُ النِّصَابِ النَّامِیْ حَقِيْقَةً اَوْ حُكْمًا، وَبِاعْتِبَارِ وُجُوْبِ السَّبَبِ جَازَ التَّعْجِيْلُ فِیْ بَابِ الْاَدَاءِ، وَسَبَبُ وُجُوْبِ الْحَجِّ الْبَيْتِ لِإِضَافَتِهٖ إِلَى الْبَيْتِ وَعَدَمِ تَكْرَارِ الْوَظِيْفَةِ فِی الْعُمْرِ، وَعَلٰى هٰذَا لَوْ حَجَّ قَبْلَ وُجُوْدِ الْاِسْتِطَاعَةِ يَنُوْبُ ذٰلِكَ عَنْ حَجَّةِ الْإِسْلَامِ لِوُجُوْدِ السَّبَبِ، وَبِهٖ فَارَقَ اَدَاءُ الزَّكَاةِ قَبْلَ وُجُوْدِ النِّصَابِ لِعَدَمِ السَّبَبِ، وَسَبَبُ وُجُوْبِ صَدَقَةِ الْفِطْرِ رَأْسٌ يَمُوْنُهٗ وَيَلِیْ عَلَيْهِ، وَبِاعْتِبَارِ السَّبَبِ يَجُوْزُ التَّعْجِيْلُ حَتّٰى جَازَ اَدَاؤُهَا قَبْلَ يَوْمِ الْفِطْرِ، وَسَبَبُ وُجُوْبِ الْعُشْرِ الْاَرَاضِیُ النَّامِيَةُ بِحَقِيْقَةِ الرِّيْعِ، وَسَبَبُ وُجُوْبِ الْخَرَاجِ الْاَرَاضِیُ الصَّالِحَةُ لِلزِّرَاعَةِ فَكَانَتْ نَامِيَةً حُكْمًا، وَسَبَبُ وُجُوْبِ الْوُضُوْءِ الصَّلٰوةُ عِنْدَ الْبَعْضِ، وَلِهٰذَا وَجَبَ الْوُضُوْءُ عَلٰى مَنْ وَجَبَ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَلَا وُضُوْءَ عَلٰى مَنْ لَّا صَلٰوةَ عَلَيْهِ، وَقَالَ الْبَعْضُ سَبَبُ وُجُوْبِهِ الْحَدَثُ وَوُجُوْبُ الصَّلٰوةِ شَرْطٌ، وَقَدْ رُوِیَ عَنْ مُحَمَّدٍ ذٰلِكَ نَصًّا، وَسَبَبُ وُجُوْبِ الْغُسْلِ الْحَيْضُ وَالنِّفَاسُ وَالْجَنَابَةُ.

"روزے کے فرض ہونے کا سبب مہینے کا آنا یعنی شہود شہر ہے، شہود شہر کے وقت خطاب الٰہی کے متوجہ ہونے کی وجہ سے اور اس کی طرف روزے کی نسبت کی وجہ سے، حقیقۃً یا حکماً بڑھنے والے نصاب کا مالک ہونا زکوٰۃ کے فرض ہونے کا سبب ہے، اور سبب موجود ہونے کے اعتبار سے ادائیگی میں جلدی جائز ہے اور کعبہ شریف حج کے فرض ہونے کا سبب ہے حج کی بیت اللہ کی طرف نسبت کی وجہ سے اور عمر میں بار بار فرض نہ ہونا، اسی پر تفریع ہے کہ استطاعت سے پہلے اگر کسی نے حج کرلیا تو وہ حج فرض کے قائم مقام ہوگا سبب موجود ہونے کی وجہ سے ، اسی سے نصاب موجود ہونے سے پہلے زکوٰۃ ادا کرنے کا فرق واضح ہوا سبب نہ ہونے کی وجہ سے۔

سدقہ فطر کے وجوب کا سبب ایسا راُس ہے جس کی وہ مؤنت برداشت کرتا ہے اور اس پر ولی ہے، سبب کے وجود کے اعتبار سے صدقہ فطر پہلے دینا جائز ہے یہاں تک کہ عید کے دن سے پہلے اس کا ادا کرنا جائز ہے، حقیقۃً پیداوار سے نامی اور بڑھنے والی زمین عشر کے وجوب کا سبب ہے، کاشتکاری کی صلاحیت والی زمین خراج کے وجوب کا سبب ہے تو حکماً نامی ہوئی، وضو کے وجوب کا سبب بعض کے نزدیک تو نماز ہے اسی لئے وضو اُسی پر ضروری ہے جس پر نماز فرض ہے، اس پر وضو ضروری نہیں جس پر نماز فرض نہیں، بعض نے کہا وضو کے وجوب کا

سبب حدث ہےاور وجوب صلوٰۃ شرط ہے، تحقیق یہ امام محمدؒ سے صراحۃً منقول ہے غسل کے واجب ہونے کا سبب حیض، نفاس، اور جنابت ہے''

توضیح: و سبب وجوب الصوم۔۔۔ سے فصل تک یہ عبارت کا تیسرا حصہ ہے، اس میں روزہ، زکوۃ کے اسباب کا ذکر ہے۔

فرضیت صوم کا سبب: روزے کے واجب ہونے کا سبب ''شہود شہر'' یعنی رمضان المبارک کا آنا ہے کہ جیسے رمضان کا چاند نمودار ہوتا ہے تو نفس وجوب ثابت ہو جاتا ہے اور خطاب الٰہی ''فمن شهد منكم الشهر فليصمه'' (البقرة ۱۸۵) خطاب نبوی ﷺ صوموا لرؤيته (مسلم ۱/۳۴۷) وجوب اداء کیلئے متوجہ ہو جاتے ہیں۔ اصولی انداز سے استدلال پیش کیا ہے لان الاصل فی الاضافة الشیء ان یکون المضاف الیه سببا للمضاف ۔۔۔'' اصول اضافت ہے کہ ''مضاف الیہ مضاف کیلئے سبب ہو'' صوم رمضان رمضان کے روزے یہ اضافت والا استعمال اور ترجمہ ہے۔

فرضیت زکوۃ کا سبب: زکوۃ کے واجب ہونے کا سبب نصاب کا مالک ہونا ہے، ایسا نصاب جو نامی اور روبہ ترقی ہے بڑھنے والا ہو، نصاب کا مالک تو وجود سبب سے نفس وجوب ثابت زکوۃ واجب! نصاب نامی حقیقۃً تو معروف ہے جیسے مال تجارت کہ روز بروز بڑھ رہا ہے، یا حکمی طور پر کہ رکھا ہوا فاضل مال تجارت ترقی کی اہلیت وصلاحیت رکھتا ہے۔

تفریع: چلتے چلتے مصنفؒ نے جزئیہ واضح کر دیا کہ زکوۃ سال پورا ہونے پر واجب ہوتی ہے، ہاں حولان حول سے پہلے اداء کرنے سے اداء ہو جائے گی، کیونکہ سبب وجوب نصاب کا مالک ہونا موجود ہے جب سبب وجوب موجود ہے تو اداء کر سکتے ہیں ۔احادیث سے اس کا قوی ثبوت ہے۔

فرضیت حج کا سبب: فرضیت حج کا سبب ''کعبہ شریف'' ہے، ولله على الناس حجّ البيت من استطاع اليه سبيلا (آل عمران ۱۹۷) اس میں بیت کی طرف اضافت ہے اور مضاف الیہ مضاف کیلئے سبب ہوتا ہے كما مر انفا۔

حج اور دیگر عبادات میں فرق: پہلا فرق: ہم نے پڑھا ہے کہ سبب ایک ہو تو مسبب بھی ایک، اسباب مختلف تو مسبب بھی مختلف نمازوں کے اسباب اوقات ہیں اوقات بار بار آتے ہیں، تو نماز بھی بار بار لازم، جس کی عمر میں جتنی بار نماز فجر کا وقت آئے گا اتنی بار نماز فرض، جتنی بار رمضان کسی کی زندگی میں آئے گا تو روزے واجب، جتنے سال نصاب کا مالک رہے گا تو زکوۃ واجب، جبکہ حج کا سبب ''بیت اللہ'' شریف ہے، کعبہ ایک تو زندگی میں ''فرض حج'' بھی ایک۔ ''فمن تطوع خيرا فهو خيرا له''، دوسرا فرق یہ ہے کہ نماز وقت سے پہلے درست نہیں، فرض روزے رمضان سے پہلے درست نہیں، نصاب کا مالک ہونے سے پہلے زکوۃ درست نہیں! ہاں استطاعت سے پہلے حج کر لیا تو فرض اداء ہو جائے گا کیونکہ سبب موجود ہے چاہے شرط استطاعت نہیں۔ حج زندگی میں ایک بار فرض ہے اور استطاعت سے پہلے بھی اداء ہو جاتا ہے بخلاف دیگر عبادات کے، بنیاد وہی ہے کہ وجود سبب کے بعد مسبب دوست ہے اور وجود سبب سے پہلے درست نہیں۔

صدقہ فطر کے وجوب کا سبب: ''صدقہ فطر'' کے واجب ہونے کا سبب ''زیر کفالت رأس'' ہے جن افراد کے اخراجات

برداشت کرتا ہے انکا ''فطرہ'' بھی اس کے ذمہ واجب ہے۔

جزئیہ: مثل زکوۃ کے یہاں بھی یہ مسئلہ ہے کہ یوم عید الفطر سے پہلے ''فطرہ'' اداء کرنا درست ہے کیونکہ زیر کفالت راس سبب موجود ہے اور وجود سبب کی صورت میں قبل از وقت ادائیگی جائز ہوتی ہے۔

دلیل: نبی کریم ﷺ کا فرمان ''ادوا عمن تمونہ'' (اتحاف سادۃ المتقین ۶۴/۴) جن کے اخراجات کا بوجھ اٹھاتے ہو ان کی طرف سے صدقہ فطر ادا کرتے رہو۔

تنبیہ: فان قلت: انّ صدقۃ الفطر تضاف الی الفطر ویقال صدقۃ الفطر ، والاضافۃ من دلائل السببیۃ ؟ قلت انّ الفطر لیس بسبب لمجمل شرط و السبب ھو راس ، و اما اضافۃ فمجاز لان اضافۃ الی الشرط لا الی السبب ۔ سوال جواب بالکل واضح ہے ترجمہ فہم قاری کے سپرد۔

عشر وخراج کے وجوب کا سبب: عبادات بدنی اور مالی کی طرح عبادات ارضیہ لاحقہ بالمالیۃ کا ذکر کر رہے ہیں کہ زیر کاشت زرعی زمین کی پیداوار میں عشر واجب ہے اور اس کا سبب زیر کاشت زرعی زمین ہے جو پیداوار کی صورت میں نامی اور بڑھنے والی ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے ''کلوا من ثمرہ اذا اثمر واتوا حقّہ یوم حصادہ ولا تسرفوا'' (الانعام ۱۴۱) یہ خطاب وامر الٰہی وجوب اداء کو ثابت کرتا ہے، مکلّف کو متوجہ کرتا ہے، ہاں ''نفس وجوب'' کا سبب ''ارض نامی'' ہے کما صرح الشاشی لان العشر یضاف الی الارض یقال عشر الارض ۔ ''خراج'' کے وجوب کا سبب بھی ''ارض صالحہ'' ہے۔

سوال: محشیؒ نے اشکال نقل کیا ہے کہ ''ارض نامی'' کو سبب قرار دینے کے بجائے ''پیداوار'' کو سبب قرار دینا چاہئے، اس لئے کہ ''پیداوار'' کے تکرار سے وجوب کا تکرار ہوتا ہے جتنی بار پیداوار ہوگی اتنی بار عشر واجب، تو ''پیداوار'' کو سبب قرار دینا مناسب ہے؟

جواب: تکرّر الوجوب بتکرّر النماء الّذی صارت الارض سببا باعتبارہ ۔۔۔ وجوب عشر کا تکرار درحقیقت اس نماء اور بڑھوتری کی وجہ سے ہے جو زمین کی صلاحیت کا مظہر ہے ''پیداوار'' کی صورت میں۔ تکرار پیداوار اسی نماء کی بناء پر ہے اس لئے ''ارض نامی'' کو سبب وجوب قرار دینا بجا اور درست ہے معترض کی رائے سست ہے۔

وجوب عشر کا راز: ثمّ السرّ فی وجوب العشر انّ الخارج نعمۃ وجب شکرھا باعطاء العشر او نصفہ ۔۔۔ یہ بھی ایک مستقل عنوان وبیان ہے کہ ''عشر'' کسی حکمت کی وجہ سے لازم کیا گیا ہے تو مذکورہ جملے میں واضح ہوگیا کہ مٹی سے پھول، پھل، میوے، اناج، ترکاریاں پیدا ہونا نعمت ہے اور نعمت کا شکر واجب ہوتا ہے اس لئے عشر واجب ہے، پانی کے اخراجات کاشتکار اداء کرتا ہے تو نصف عشر (بیسواں حصہ) اگر بارانی علاقہ ہے پانی کے اخراجات لاگو نہیں ہوتے تو عشر (دسواں حصہ) اداء کرنا ہوتا ہے۔ خراج کی مقدار خمس (پانچواں حصہ) ہے۔

عشر وخراج میں فرق: عشر اور خراج میں مقدار کا فرق تو ابھی ہم نے پڑھا اور یہ ان کے مابین پہلا فرق ہے۔ اصولی طور پر یہ بھی فرق ہے کہ ''وجوب عشر'' کیلئے زمین کا حقیقۃ نامی ہونا ضروری ہے، جسے مصنفؒ نے ''سبب وجوب العشر الارض النامية بحقيقة الريع'' کہا ہے۔ خراج کیلئے ''پیداوار کی صلاحیت'' ہونا کافی ہے یعنی زمین قابل کاشت ہو، چاہے کاشت نہ کی ہو، اور یہ دوسرا فرق ہے۔

یہ بھی فرق ہے کہ عشری زمین مالک بنجر چھوڑ دے کاشت نہ کرے تو عشر واجب نہیں جبکہ قصداً کاشت نہ کرنے کی صورت میں ''خراج'' واجب ہوتا ہے، یہ تیسرا فرق ہوا، ''عشر'' مسلمانوں پر اور ''خراج'' کافروں پر ہوتا ہے۔

عشر وخراج میں فرق کی وجہ: یہ بھی دلچسپ بات ہے کہ عشر وخراج دونوں کا سبب ارض ہے (اول میں ارض نامی اور موخر الذکر میں ارض صالحة للزراعة) یعنی بنیاد ایک ہے اور بناء جدا جدا ہے، مقدار میں بھی فرق ہے، شرط سببیت میں بھی فرق ہے؟ اس کی وجہ کیا ہوسکتی ہے؟ یجاب بان الخراج مؤنة فيه معنى العقوبة ... بخلاف العشر فانه مؤنة فيه معنى العبادة .. (الحاشية السادسة في نسخة القديمة). اب بات سمجھ میں آئی کہ مسلمان کی عبادت انابت کا تقاضہ ہے اس کے ساتھ یسر وسہولت کا معاملہ ہو اور کافر کی نادانی اور طغیانی کا مقتضیٰ ہے کہ سرزنش اور سختی ہو ''جزاء على اعراضهم عن عبادة الله واشتغالهم بعمارة الدنيا الفانية الغادرة ...'' یہ مسلّم ہے کہ جزاء میں سہولت ہوتی ہے سزا میں شدت ہوتی ہے عشر عبادت ہے اس میں یسر ہے، خراج عقوبت ہے اس میں عسر ہے بنیاد اعراض وکفر ہے۔ يريد الله بكم اليسر ولا يريدبكم العسر (البقرة ۱۸۵) یسر پر عسر کو اپناتے ہیں قصور تو اپنا ہے۔

وضو واجب ہونے کا سبب: قول اول: زیر بحث فصل میں پہلے پہل سبب صلوۃ کا ذکر کیا ہے اور آخر میں مفتاح الصلوۃ کا ذکر کیا ہے، جمہور فقہاء کے نزدیک وضو واجب ہونے کا سبب ''نماز'' ہے کہ جیسے ادائیگی نماز کا قصد ہوگا تو وضو واجب، پھر اس ''نفس وجوب'' کی طرف متوجہ کرنے، یاد دلانے کیلئے وجوب اداء ثابت ہے آیت کریمہ سے يايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم و ايديكم المرافق (المائدہ ۶) وضوء الصلوۃ اضافت سبب وجوب کی دلیل ہے کما قرأنا مفصلاً و مکرراً۔

قول اول پر تفریع: جب وجوب وضو کا سبب ''نماز'' ہے تو اس سے یہ ثابت ہوگا کہ وضو اسی پر واجب ہے اور ضروری ہے جس پر ''نماز فرض'' ہے اور جس پر نماز فرض نہیں تو وضو بھی ضروری نہیں جیسے حیض ونفاس والی۔

قول ثانی: امام داؤد ظاہریؒ اور ان کے متبعین کا کہنا ہے کہ وجوب وضو کا سبب ''حدث'' ہے۔ استدلال یہ ہے کہ تکرار حدث سے تکرار وجوب ہوتا ہے اور یہی شان ہے سبب کی کہ سبب کے تکرار سے مسبب کا تکرار ہوتا ہے، اس لئے وجوب وضو کا سبب حدث ہے۔

جواب اول: یہ استدلال باطل ہے اسلئے کہ وجوب وضو تکرار حدث سے نہیں بلکہ ارادۂ صلوۃ کی وجہ سے ہے، کہ آدمی نے وضو کیا نماز پڑھ لی ابھی مزید نماز پڑھنا چاہتا ہے کہ حدث لاحق ہوگئی تو وضو واجب ہے تاکہ نماز اداء کرلے۔ لیکن آپ ہی

فرمائیے کسی کو حدث لاحق ہوگئی اس کا ابھی نماز کا ارادہ نہیں، وقت نہیں آیا تو اس پر وضو واجب ہے؟ جواب نفی میں تو سبب ہونا بھی منفی ہے ورنہ جس کا جہاں وضو ٹوٹے اسی وقت وضو واجب ہو جائے تو جگہ جگہ اہل ظواہر کو وضو خانے تعمیر کروانے لازم ہیں تا کہ جس کو جہاں حدث لاحق ہو وضو کر کے واجب اداء کرے، وضو خانے کے ساتھ پانی کے بل کی فکر رکھنا بھی مناسب رہے گا تا کہ دشواری نہ ہو۔

جواب ثانی: هذا (القول الثانی) غير صحيح ،لان سبب الشیء مايكون مفضيا الى ذالک الشیء ،والحدث مزيل للطهارة و رافع لها وما يكو ن مزيلا و رافعا له لا يكون مفضيا اليه ،فكيف يكون الحدث سببا لها ۔اگر راقم کا لفظ ''استدلال باطل ہے'' نا گوار ہو تو محشیؒ کا ''هذا غير صحيح '' تیار ہے اگر چہ راقم بھی جواب اول پر برقرار ہے کیونکہ اس سے انکار دشوار ہے، بہر حال یہ طے شدہ امر ہے کہ سبب مسبب تک مفضی ہوتا ہے، مسبب تک پہنچانے والا ہوتا ہے، ہم غور کرتے ہیں آپ بھی زحمت فرمائیے کیا حدث وضو اور طہارت تک پہنچانے والی ہے (یا وضو خانہ تک لے جانے والی ہے) یا زائل یا ختم کرنے والی ہے، جواب شق ثانی ہے کہ حدث سے تو وضو جاتا رہتا ہے، اس لئے حدث کو سبب وضو قرار دینا درست نہیں، ہاں وضو نماز تک پہنچاتا ہے (وضو کر کے نماز کو جاتے ہیں حدث سے وضو خانے کو جاتے ہیں یہ مفتاح الصلوۃ ہے اور قول اول راجح ہے کہ وجوب وضو کا سبب ''نماز'' ہے اور یہ قول جمہور کی صحت فقاہت کا غماز ہے۔ و قد روى عن محمد رحمه الله ذالک نصا: بین السطور تو لکھا ہے ''من اهل الظاهر'' کہ قول ثانی بعض ظاہریہ کا ہے اور مصنفؒ کہتے ہیں: قول ثانی امام محمدؒ سے صراحۃً منقول ہے، اگر منقول ہو بھی تب بھی مرجوح ہے۔

وجوب غسل کا سبب: طہارۃ صغریٰ کے بعد طہارۃ کبریٰ کا ذکر کر رہے ہیں کہ ''غسل'' کے وجوب کا سبب جنابت، حیض اور نفاس ہیں۔ نفس وجوب تو سبب سے ثابت ہوگا اور وجوب اداء ارشاد الٰہی ''و ان كنتم جنبا فاطّهّروا'' (المائدہ ۶) سببیت کی دلیل نمط سابق پر اضافت ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: غسل الجنابۃ، غسل الحیض، غسل النفاس۔ لان الاصل فی اضافة الشیء ان يكون المضاف اليه سببا للمضاف۔

۷۔ فصل

: ساتویں فصل حکم و علت اور حکم کے موانع اربعہ کے بیان میں ہے۔

قَالَ الْقَاضِى الْإِمَامُ اَبُوْزَيْدٍ: اَلْمَوَانِعُ اَرْبَعَةُ اَقْسَامٍ، مَانِعٌ يَمْنَعُ اِنْعِقَادَ الْعِلَّةِ، وَمَانِعٌ يَمْنَعُ تَمَامَهَا، وَمَانِعٌ يَمْنَعُ اِبْتِدَاءَ الْحُكْمِ، وَمَانِعٌ يَمْنَعُ دَوَامَهُ، نَظِيْرُ الْاَوَّلِ بَيْعُ الْحُرِّ وَالْمَيْتَةِ وَالدَّمِ فَاِنَّ عَدَمَ الْمَحَلِّيَّةِ يَمْنَعُ اِنْعِقَادَ التَّصَرُّفِ عِلَّةً لِاِفَادَةِ الْحُكْمِ، وَعَلٰى هٰذَا سَائِرُ التَّعْلِيْقَاتِ عِنْدَنَا، فَاِنَّ التَّعْلِيْقَ يَمْنَعُ اِنْعِقَادَ التَّصَرُّفِ عِلَّةً قَبْلَ وُجُوْدِ الشَّرْطِ عَلٰى مَا ذَكَرْنَاهُ، وَلِهٰذَا لَوْ حَلَفَ لَا يُطَلِّقُ اِمْرَأَتَهُ فَعَلَّقَ طَلَاقَ اِمْرَأَتِهِ بِدُخُوْلِ الدَّارِ لَا يَحْنَثُ، وَمِثَالُ الثَّانِىْ هَلَاكُ النِّصَابِ فِىْ اَثْنَاءِ الْحَوْلِ وَامْتِنَاعُ اَحَدِ الشَّاهِدَيْنِ عَنِ الشَّهَادَةِ وَرَدُّ شَطْرِ الْعَقْدِ، وَمِثَالُ الثَّالِثِ

اَلْبَیْعُ بِشَرْطِ الْخِیَارِ وَبَقَاءُ الْوَقْتِ فِیْ حَقِّ صَاحِبِ الْعُذْرِ،وَمِثَالُ الرَّابِعِ خِیَارُ الْبُلُوْغِ وَالْعِتْقِ وَالرُّؤْیَةِ وَعَدَمُ الْکَفَاءَةِ وَالْاِنْدِمَالُ فِیْ بَابِ الْجِرَاحَاتِ عَلٰی هٰذَا الْاَصْلِ،وَهٰذَا عَلٰی اِعْتِبَارِ جَوَازِ تَخْصِیْصِ الْعِلَّةِ الشَّرْعِیَّةِ،فَاِمَّا عَلٰی قَوْلِ مَنْ لَّا یَقُوْلُ بِجَوَازِ تَخْصِیْصِ الْعِلَّةِ فَالْمَانِعُ عِنْدَهٗ ثَلَاثَةُ اَقْسَامٍ،مَانِعٌ یَمْنَعُ اِبْتِدَاءَ الْعِلَّةِ،وَمَانِعٌ یَمْنَعُ تَمَامَهَا،وَمَانِعٌ یَمْنَعُ دَوَامَ الْحُکْمِ،وَاَمَّا بَعْدَ تَمَامِ الْعِلَّةِ فَیَثْبُتُ الْحُکْمُ لَا مَحَالَةَ،وَعَلٰی هٰذَا کُلُّ مَا جَعَلَهُ الْفَرِیْقُ الْاَوَّلُ مَانِعًا لِثُبُوْتِ الْحُکْمِ جَعَلَهُ الْفَرِیْقُ الثَّانِیْ مَانِعًا لِتَمَامِ الْعِلَّةِ،وَعَلٰی هٰذَا الْاَصْلِ یَدُوْرُ الْکَلَامُ بَیْنَ الْفَرِیْقَیْنِ .

''امام قاضی ابوزیدؒ نے کہا موانع اور کاوٹیں چار ہیں ا۔ پہلا ایسا مانع جوسرے سے علت منعقد ہونے سے روکے ۲۔ دوسرا ایسا مانع جو علت کو تام ہونے سے روکے ۳۔ تیسرا ایسا مانع جو ابتداء ہی سے حکم کو روک دے ۴۔ چوتھا ایسا مانع جو دوام حکم سے روکے، پہلے کی مثال: آزاد، مردار اور خون کو بیچنا اس لئے کہ محلِ بیع نہ ہونا افادہ حکم یعنی ثبوت ملک کے لئے تصرف کو علت بننے اور منعقد ہونے سے روکتا ہے، اسی انداز پر تمام تعلیقات ہیں ہمارے نزدیک، اس لئے کہ معلق کرنا تصرف کو علت منعقد ہونے سے روک دیتا ہے شرط کے وجود سے پہلے اس تفصیل کے مطابق جو ہم نے (فصل اکتیس میں) ذکر کی ہے، اسی لئے تو اگر کسی نے قسم اٹھائی اپنی بیوی کو طلاق نہ دے گا پھر اپنی بیوی کی طلاق کو دخولِ دار کے ساتھ معلق کیا تو حانث نہ ہوگا، دوسرے مانع کی مثال دورانِ سال نصاب کا ہلاک ہونا دو گواہوں میں سے ایک کا گواہی دینے سے رکنا اور عقد کے ایک حصے کو رد کرنا ہیں، تیسرے مانع کی مثال خیارِ شرط کے ساتھ بیع کرنا اور معذور کے حق میں وقت باقی رہنا۔ چوتھے مانع کی مثال خیارِ بلوغ، خیارِ عتق، خیارِ رؤیت، کفو نہ ہونا اور زخموں کے باب میں مندمل ہونا اسی بنیاد پر ہیں۔ یہ شرعی علت کی تخصیص کے جواز کی بناء پر ہے، بہر حال ان کے قول کے مطابق جو تخصیصِ علت کا نہیں کہتے تو ان کے نزدیک مانع تین ہیں ا۔ پہلا مانع جو ابتداء سے علت کو روک دے ۲۔ دوسرا ایسا مانع جو علت تام ہونے سے روکے ۳۔ تیسرا ایسا مانع جو دوامِ حکم سے روکتا ہے۔ بہر حال علت تام ہونے پر تو یقیناً حکم ثابت ہوگا، اسی اختلاف اقوال پر ہر وہ مانع جسے فریق اوّل نے ثبوت حکم سے مانع قرار دیا ہے تو فریق ثانی اسے تمامِ علت سے مانع قرار دیتا ہے، اسی بنیاد پر فریقین کے درمیان کلام چلتا رہے گا''

توضیح: پوری فصل کی توضیح یکجا ہے، پہلے اسباب وعلل کا ذکر آرہا تھا، ''الاشیاء تعرف باضدادها'' کے تحت اب موانع کا ذکر ہے۔

صیغہ اور تعریف: الموانع یہ جمع ہے ''مانعۃ'' کی بمعنی روکنے والی، آڑ، سدراہ، رکاوٹیں۔ اہل اصول کے نزدیک ''موانع'' نام ہے ''ایسی وجوہات اور ممنوعات کا کہ جن کی وجہ سے انعقاد معاملہ اور وقوع حکم نہ ہو سکے''۔

موانع کی اقسام: بقول امام ابوزیدؒ ''موانع'' کی چار اقسام ہیں:

۱۔ ایسا مانع جو انعقاد علت کو روک دے اس کے اثر سے علت منعقد ہو ہی نہ سکے۔

۲۔ ایسا مانع جو علت کو پورا ہونے سے رکوادے ویسے تو علت تمام ہوجاتی حکم لاگو اور نافذ ہو جاتا لیکن اس مانع نے علت تمام ہونے سے روک دیا۔

۳۔ ایسا مانع جو حکم شروع ہونے سے روک دے۔ایسی رکاوٹ کہ حکم شروع ہی نہ ہو سکے۔

۴۔ ایسا مانع جو حکم کو دوام سے روک دے۔یعنی حکم لگ تو جائے لیکن برقرار نہ رہ سکے مانع کی وجہ سے منقطع ہو جائے۔

۵۔ ایسا مانع جو حکم کو پورا ہونے سے روک دے۔قریب تھا کہ حکم لگتا لیکن اس مانع نے پورا ہونے سے روک دیا۔

۶۔ ایسا مانع جو دوام علت سے روک دے۔علت ہو تو سہی لیکن منقطع ہو جائے برقرار نہ رہ سکے۔

تنبیہ: درحقیقت ''موانع'' چار ہیں۔موخر الذکر دو قسمیں بقول بعض مذکور ہیں اگرچہ مرجوح ہیں۔

لانا نقول: هذين داخلين في القسم الرابع ۔ادنی تامل سے بات واضح ہے کہ یہ ماقبل میں داخل ہیں۔موانع چار ہی رہے **مانع يمنع انعقاد العلة ،مانع يمنع تمامها،مانع يمنع ابتداء الحكم ،مانع يمنع دوامه۔**

نظیر الاول: مانع يمنع انعقاد العلة پہلی قسم کی مثالیں پیش کررہے ہیں، پہلے اصول سمجھ لیجئے پھر مثالیں منطبق کرتے ہیں ،بحث اول فصل خامس میں ہم نے علت،سبب کی بحث پڑھی تھی،اگرچہ قصہ پارینہ ہے لیکن ذہن پر زور دینے سے یاد آئے گا وہاں ''**ان ملكت عبد فهو حرا،ان اشتريت عبدافهو حرا**'' مثالیں پڑھی تھیں یاد آگیا؟ ماشاء اللہ۔!

دراصل بات یہ ہے کہ علت مفضی الی المعلول والحکم ہوتی ہے،سبب مفضی الی المسبب ہوتا ہے جب علت منعقد ہوتی ہے تو حکم منعقد ہوتا ہے،عقود و معاملات میں ''ایجاب وقبول'' علت تامہ ہیں،یعنی جب ایجاب وقبول علت تامہ کا وقوع ہو تو مشتری کیلئے حکم ثبوت ملک واقع ہو جاتا ہے۔ہاں ایجاب وقبول ہو جائے لیکن کوئی رکاوٹ آجائے تو مانع یمنع انعقاد العلۃ کہلائے گا ،علت کو منعقد ہونے سے روک دے گا تو حکم ثابت نہ ہو سکے گا۔

تطبیق: پہلے مانع کی مثال میں ''آزاد،مرداراور خون'' مذکور ہیں،ایک شخص نے بائع بنتے ہوئے ایجاب کیا: **بعتك هذاالرجل ،بعتك هذا الميتة ،بعتك الدم** دوسرے نے کہا: اشتریت جب ایجاب وقبول ہو چکے تو حکم ''ثبوت ملک'' ہونا چاہئے؟ لیکن غور کرنے سے پتہ چلا مبیع میں جنکا ذکر ہے وہ تو محل بیع ہی نہیں،بس ابس! مانع کھڑا ہو گیا؟ ایجاب وقبول کو علت تامہ نافذہ بننے سے روک دیا، جناب یہ علت تامہ ہے بشرطیکہ مبیع محل بیع تو ہو، یہاں تو ''آزاد،مردار،اوردم'' کو پیل دیا جو محل بیع ہی نہیں،عدم محل رکاوٹ ہے انعقاد علت سے۔حاصل یہ ہوا کہ ''مانع محل نہ ہونے کی وجہ سے مذکورۃ تینوں صورتوں میں علت منعقد ہوگی نہ ثبوت ملک''۔

تفریع: تمثیل کے ساتھ تفریع بھی مصنف ؒ کی عادت ہے تاکہ بات سمجھنے میں مزید نکھار آجائے۔نہ آخر سال کی غبار آجائے۔عند الاحناف تمام تعلیقات و مشروط عبارتیں اسی قسم اول کی مثال ہیں،کہ حکم ممنوع و معلق ہو جاتا ہے شرط کے ساتھ **اذا**

وُجد الشرط وُجد المشروط ،اذا لم یوجد الشرط لم یوجد المشروط۔یادرہے یہ بات استاطاعت میں معتبر ہے اثباتات میں نہیں کما قرأنا فی الفصل ۔۔۔مثلاً کسی شوہر نے کہا: ان دخلت الدار فانت طالق،انت طالق ان دخلت الدار ۔ انت طالق نافذ اور لاگو ہو جاتا ہے لیکن جملہ شرطیہ دخول دار کی شرط نے روک دیا یہ "مانع یمنع انعقاد العلة" ہے شخص نے حلفا کہا: کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق نہ دے گا۔ظاہر ہے کہ اس کے بعد طلاق دے دی تو حانث ہوگا اور کفارہ قسم لازم،لیکن اس نے شائد اصول الشاشی پڑھی ہوئی تھی معلّق طلاق دیتے ہوئے کہا: ان دخلت الدار فانت طالق ۔یہ سنتے ہی بعض نے تو شور بپا کر دیا کہ کفارہ دو! کفارہ دو! طلاق نہ دینے کی قسم اٹھائی تھی۔ہم اصول سمجھ چکے ہیں کہ تعلیق وشرط مانع ہے بروقت طلاق ہونے سے اس لئے حانث نہ ہوگا۔

قسم ثانی کی مثال: دوسری قسم ہے 'مانع یمنع تمامها'' ای العلة۔علت کی بنیاد پڑ گئی اور ابتداء ہوگئی پھر کوئی ایسا ''مانع'' پیش آیا کہ وہ علت پوری نہ ہو سکی۔ بالکل سھل مثال ہے، یہاں بھی تین چیزیں مذکور ہیں :۱۔درمیان سال میں نصاب ہلاک ہو جانا ۲۔کسی مقدمے میں دو گواہوں میں سے کسی ایک کا اداء شہادت سے رکنا ۳۔ ایجاب وقبول میں سے ایک کا رد ہونا۔سابقہ فصل میں ہم نے پڑھا ہے "سبب وجوب الزکوة ملک النصاب النامی حقیقة او حکما" فرضیت زکوة کا سبب نصاب کا مالک ہونا ہے،ایک شخص رجب کے مہینے میں نصاب کا مالک ہوا کہ اخراجات سے فاضل بقدر نصاب رقم اس کے پاس آگئی تو سبب وجوب کی بنیاد پڑ گئی ،ابتداء ہوگئی حولان حول پر آئندہ رجب میں زکوة اداء کرنا ضروری ہوتی۔لیکن سوء اتفاق کہ ربیع الثانی میں وہ رقم ضائع ہوگئی تو مانع پیدا ہو گیا جس نے علت کو پورا ہونے سے روک دیا۔نتیجہ یہ ہوگا کہ زکوة واجب نہ ہوگی۔

اسی طرح ایک مقدمے میں دو گواہ بن گئے یعنی تحمل شہادت کر لیا،تو مدعی کیلئے صداقت وجیت کی بنیاد پڑ گئی کہ دو گواہ موجود ہیں عینی شاہد ہیں۔لیکن شومی قسمت کہ ایک اداء شہادت یعنی عدالت میں گواہی دینے سے رک گیا ،گواہی نہ دی تو علت پوری نہ ہوئی کیونکہ شرعا دو گواہ ضروری ہوتے ہیں۔

اسی طرح عقود میں ایک نے ایجاب کرتے ہوئے کہا: بعت یا کہا: اشتریت. عقد کی دو اجزاء لازمہ میں سے ایک کا وقوع ہو چکا یعنی معاملے کی بنیاد پڑ گئی (دوسرا اشتریت یا بعت کہہ دے تو سودا پکا) لیکن دوسرے نے رد کر دیا: میں نہیں خریدتا یا کہہ دیا: میں نہیں بیچتا تو عقد نافذ نہ ہوگا کیونکہ دوسری جز کے رد ہونے سے علت پوری نہ ہوئی۔

قسم ثالث کی مثال: موانع کی تیسری قسم "مانع یمنع ابتداء الحکم " ہے،ایسا مانع کہ حکم شروع ہونے سے روکے رکھے۔دو مثالیں مذکور ہیں ا۔اخیار شرط ۲۔معذور کیلئے بقاء اوقات۔مختصراً توضیح یہ ہے کہ بائع نے کہا: بعت هذا الکتاب ! قبول میں مشتری نے کہا اشتریته بالخیار ۔میں نے اسے خیار شرط کے ساتھ خریدا۔دیکھئے ایجاب وقبول ہو چکے ہیں مشتری کیلئے مبیع میں ملک ثابت ہو جاتی لیکن ''بالخیار'' سے خیار شرط مانع بن گیا حکم کی ابتداء سے،اب حکم ابھی سے نہ ہوگا بلکہ

خیار شرط کے استعمال کے بعد ہوگا۔

دوسری مثال توجہ سے سمجھئے! وہ شخص جو نکسیر دائمی، سلسل البول حفظنا اللہ منھما و جمیع الامراض و الآفات کی وجہ سے معذور ہو تو اس کیلئے حکم ہے کہ ہر نماز کے وقت کیلئے وضو کرلے پھر نماز پڑھتا رہے چاہے خون بہہ رہا ہو، جب نماز کا وقت ختم ہو تو اسکا وضو بھی ختم اگر چہ حدث لاحق نہ ہوئی ہو۔ یعنی معذور کا وضو وقت ختم ہونے سے ختم ہو جاتا ہے۔ لیکن جب تک وقت باقی ہے تو وضو باقی ہے (خیار شرط کی طرح) بقاء وقت ابتداء حکم سے مانع ہے۔

قسم رابع کی مثال: چوتھی اور آخری قسم "مانع یمنع دوامه" ہے، مفہوم یہ ہے کہ وجود علت کی وجہ سے حکم لگ جائے، حکم نافذ ہو جائے، لیکن ایسا مانع پیش آجائے کہ اسے برقرار نہ رہنے دے، اس کو دوام سے روک سے۔ پانچ مثالیں ذکر کی ہیں،

۱۔ خیار بلوغ ۲۔ خیار عتق ۳۔ خیار رؤیت ۴۔ کفو نہ ہونا ۵۔ زخم مندمل (صحت یاب) ہونا۔

"خیار بلوغ" کا معنی ہے بالغ ہونے کا اختیار، مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نابالغ لڑکے لڑکی کا نکاح باپ اور دادا کے علاوہ کسی دوسرے ولی اور عزیز نے کر دیا، تو ولایت کے ساتھ ایجاب وقبول کی وجہ سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے، قبل از بلوغ کیا ہوا ہو تو ہو جاتا ہے یعنی حکم لگ جاتا ہے، ہاں بالغ ہونے کا اختیار صغیر وصغیرہ دونوں کو رہتا ہے کہ بالغ ہوتے ہی فورا کہہ دیا میں نے نکاح رد کر دیا تو نکاح ختم ہو جاتا ہے غور کیجئے انعقاد نکاح کا حکم لگ چکا تھا لیکن دوام نہ رہا ختم ہو گیا۔ بالکل یہی تقریر خیار عتق کی ہے۔

"خیار عتق" کا معنی ہے آزادی کا اختیار حروف معانی میں دسرے حرف "الفاء" کی بحث میں ہم پڑھ آئے ہیں ، مولیٰ نے اپنی باندی کا کسی سے نکاح کر دیا، نکاح منعقد حکم نافذ اور زوجہ بن جائے گی، پھر اس منکوحہ باندی کو آزادی مل گئی تو اسے شرعا خیار عتق ہوگا، چاہے تو شوہر کے پاس رہے چاہے تو نہ رہے عقد ختم کر دے، آزادی کی وجہ سے اسے یہ حق حاصل ہوا ہے، یہاں بھی دوام حکم سے مانع پیش آگیا۔

"خیار رؤیت" بیوعات میں ہوتا ہے، "مشتری" نے دیکھے بغیر ایک چیز خرید لی، پھر جب دیکھے گا تو اسے اختیار ہوگا، چاہے تو لے لے، چاہے رد کر دے، خیار رؤیت کا حق استعمال کر سکتا ہے، یہ بھی مانع ہوا دوام حکم سے کہ بیع ہو چکی تھی ایجاب وقبول ہو چکے لیکن دوام نہ مل سکا۔

"عدم کفو" یہ کتاب النکاح کا مسئلہ ہے، حکم یہ ہے کہ نکاح اپنے کفو اور ہم پلہ لوگوں میں ہو، تا کہ خاندانی وقار برقرار رہے، حدیث پاک میں ہے "تخیّروا لنطفکم وانکحوا الاکفاء" ۔ الغرض کسی بالغہ لڑکی نے غیر کفو میں شادی کر لی تو اس کے ولی اس کا نکاح عدم کفو کی وجہ سے فسخ کر سکتے ہیں، نکاح توڑ سکتے ہیں، یہ بھی دوام حکم سے مانع ہوا۔

وفی الهدایة ۲/ ۳۴۱: اذا زوّجت المرأة نفسها من غیر کفو فللأولیاء ان یفرقوا بینهما دفعا لضرر العار

"اندمال فی الجراحات" کا معنی ہے زخم بھر جانا، صحت یاب ہونا، زخم درست ہو جانا۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے

کسی کو زخمی کر دیا تو اس زخمی کرنے والے پر قصاص ہوتا ہے، قرآن کریم میں ہے' والجروح قصاص " (المائدہ ۴۵) ہوا یوں کہ ابھی دیت وعوض لیا نہیں کہ اتنے میں زخم بھر گیا، اثر باقی نہ رہا تو حکم لاگو نہ ہوگا۔ اندمال زخم مانع ہے دوام حکم سے۔

تخصیص علت کی بحث: مصنفؒ نے امام ابوزیدؒ کے قول کے مطابق موانع کی اقسام اربعہ سمجھا دی ہیں، لیکن یہ عند الکل نہیں ہیں بلکہ بقول بعض ہیں، اختلاف کی بنیاد "تخصیص علت" کی بحث ہے۔ جس کی طرف وھذا علی اعتبار جواز تخصیص العلۃ الشرعیۃ۔۔۔۔ سے متوجہ کر دیا ہے۔

"تخصیص علت" کا معنیٰ 'تخلّف الحکم عنھا لمانع بعد وجودھا" علت کے وجود کے بعد کسی مانع کی وجہ سے حکم کا پیچھے رہنا یعنی علت پائی جائے جس کا تقاضہ ہے کہ حکم پایا جائے، لیکن مانع کی وجہ سے حکم نہ لگ سکے، علت پائی جائے حکم نہ پایا جائے یہ تخصیص علت ہے۔

تخصیص علت کی مثال: روزہ نام ہے مفطرات ثلاثہ سے رو کنے کا، ایک روزہ دار نے نسیاناً پانی پی لیا، حلق میں پانی پہنچ گیا! اب غور کیجئے کہ روزہ توڑنے کی علت حلق میں پانی پہنچنا وجود پذیر ہو چکی ہے، عام اصول کو دیکھا جائے تو روزہ ٹوٹنے کا حکم لگ جانا چاہئے کیونکہ حلق تک پانی پہنچنا منع ہے؟ وجود علت سے وجود حکم ہونا چاہئے؟ یہ وجود علت کا تقاضہ ہے! دوسری طرف دیکھنے سے معلوم ہوا یہ نسیاناً ہوا ہے، اور "ناسی" تو مرفوع القلم ہے، صریح حدیث ہے "رفع القلم عن الثلاث ،الخطاء والنسیان، ولجنون " (کنز العمال ۴/۲۳۳) وجود علت کا تقاضہ ہے روزہ ٹوٹنے کا حکم لگ جائے، مانع یہ ہے کہ "ناسی" پر حکم لگ ہی نہیں سکتا، تو یہ "مانع یمنع ابتداء الحکم" ہوا جو اقسام اربعہ میں تیسری قسم ہے، یہ تخصیص علت ہوگئی کہ علت پائی گئی مانع کی وجہ سے حکم نہ پایا گیا، ناسی سے کہہ دیا تیرا روزہ باقی ہے (آئندہ احتیاط کیجئے!)۔

قائلین تخصیص: علامہ کرخیؒ مشائخ عراق اور اہل اصول کی بڑی جماعت کا یہی قول ہے کہ "تخصیص علت" جائز ہے، ایسا ہو سکتا ہے بلکہ مذکورہ مثالوں میں ہو چکا کہ وجود علت ہے وجود حکم نہیں اور مانع کی وجہ سے ایسا ہونا جائز ہے، قسم ثالث کی مثالوں میں ہم نے پڑھ لیا ہے کہ علت تامہ 'ایجاب وقبول' موجود ہیں، خیار شرط کی وجہ سے حکم ثبوت ملک نہیں۔ ناسی والا مسئلہ تو واضح تر دلیل ہے۔

مانعین تخصیص: علامہ فخر الاسلام بزدویؒ اور ان کے متبعین کی بڑی جماعت کا قول ہے کہ "تخصیص علت" جائز نہیں، اس لئے کہ علت کا وجود متقاضی ہے وجود حکم کا، ایسا نہیں ہو سکتا کہ معلول علت سے متخلّف ہو، علت موجود تو معلول بھی موجود۔ اس لئے "تخصیص علت" جائز نہیں ان کے نزدیک موانع کی تین اقسام ہیں:

۱۔ مانع یمنع ابتداء الحکم ۲۔ مانع یمنع تمامھا ۳۔ مانع یمنع دوام الحکم۔

مذکورہ بالا اقسام میں سے تیسری قسم اڑا دی ہے۔

رفع نزاع اور تطبیق: علامہ سنبھلیؒ کہتے ہیں "ھذا نزاع لفظی واختصام اصطلاحی" یہ لفظ اور تعبیری اختلا

ف ہے، نتیجہ دونوں حضرات کے قول کا ایک ہے کہ ''ناسی کا روزہ نہیں ٹوٹا''۔قائلین تخصیص کہتے ہیں: جواز تخصیص کی وجہ سے، اور مانعین تخصیص کہتے ہیں: عدم علت کی وجہ سے، گویا ان کے نزدیک ناسی کے حق میں وجود علت ہوا ہی نہیں ہے۔ ذیل کی عبارت میں غور فرمائیے:

''فاذا وجدت العلة و لم يثبت الحكم بها كان عند من لم يجوّز تخصيص العلة انتفاء الحكم لعدم وجود العلّة بتمامها''... فمن اجاز التخصيص قال امتنع حكم هذه العلة لمانع وهو الاثر...'' خلاصہ کلام یہ ہے کہ ''مانع'' کا اعتبار دونوں کے نزدیک ہے، اس کے موثر ہونے میں تعبیر کا فرق ہے۔ قائلین تخصیص کہتے ہیں: حکم سے مانع ہے (چاہے علت موجود ہو) مانعین تخصیص کہتے ہیں: سرے سے علت ہی نہیں یہ مانع ہے تمام علت سے، سمجھو! علت تام نہیں۔ راقم نے تقریبا تین یوم کی محنت سے اس بحث کی تفہیم میں اتنی تسہیل کی ہے امید ہے کہ بات واضح ہو چکی ہوگی ۔الجهد منی و المفاز من الله!

و علی هذا الاصل يدور الكلام بين الفريقين صاحب کتاب کہتے ہیں اور راقم لکھتا ہے کہ اسی تخصیص وعدم تخصیص والے اصول پر مباحث دائر ہونگی۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم وامرہ احکم!

۸۔ فصل: آٹھویں فصل شرعی اصطلاحات کے بیان میں ہے۔

اَلْفَرْضُ: لُغَةً هُوَ التَّقْدِيْرُ، وَمَفْرُوْضَاتُ الشَّرْعِ مُقَدَّرَاتُهُ بِحَيْثُ لَا يَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ وَالنُّقْصَانَ، وَفِي الشَّرْعِ مَا ثَبَتَ بِدَلِيْلٍ قَطْعِيٍّ لَا شُبْهَةَ فِيْهِ، وَحُكْمُهُ لُزُوْمُ الْعَمَلِ بِهِ وَالْاِعْتِقَادُ بِهِ، وَالْوُجُوْبُ: هُوَ السُّقُوْطُ يَعْنِيْ مَا يَسْقُطُ عَلَى الْعَبْدِ بِلَا اخْتِيَارٍ مِّنْهُ، وَقِيْلَ هُوَ مِنَ الْوَجْبَةِ وَهُوَ الْاِضْطِرَابُ سُمِّيَ الْوَاجِبُ بِذٰلِكَ لِكَوْنِهِ مُضْطَرِبًا بَيْنَ الْفَرْضِ وَالنَّفْلِ، فَصَارَ فَرْضًا فِيْ حَقِّ الْعَمَلِ حَتّٰى لَا يَجُوْزُ تَرْكُهُ، وَنَفْلًا فِيْ حَقِّ الْاِعْتِقَادِ فَلَا يَلْزَمُنَا الْاِعْتِقَادُ بِهِ جَزْمًا، وَفِي الشَّرْعِ وَهُوَ مَا ثَبَتَ بِدَلِيْلٍ فِيْهِ شُبْهَةٌ كَالْاٰيَةِ الْمُؤَوَّلَةِ وَالصَّحِيْحِ مِنَ الْاٰحَادِ، وَحُكْمُهُ مَا ذَكَرْنَا، وَالسُّنَّةُ: عِبَارَةٌ عَنِ الطَّرِيْقَةِ الْمَسْلُوْكَةِ الْمَرْضِيَّةِ فِيْ بَابِ الدِّيْنِ سَوَاءٌ كَانَتْ مِنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ اَوْ مِنَ الصَّحَابَةِ، قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِيْ وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ مِنْ بَعْدِيْ عَضُّوْا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ، وَحُكْمُهَا اَنْ يُّطَالَبَ الْمَرْءُ بِاِحْيَائِهَا وَيَسْتَحِقُّ اللَّائِمَةَ بِتَرْكِهَا اِلَّا اَنْ يَّتْرُكَهَا بِعُذْرٍ، وَالنَّفْلُ: عِبَارَةٌ عَنِ الزِّيَادَةِ وَالْغَنِيْمَةِ تُسَمّٰى نَفْلًا لِاَنَّهَا زِيَادَةٌ عَلٰى مَا هُوَ الْمَقْصُوْدُ مِنَ الْجِهَادِ، وَفِي الشَّرْعِ عِبَارَةٌ عَمَّا هُوَ زِيَادَةٌ عَلَى الْفَرَائِضِ وَالْوَاجِبَاتِ، وَحُكْمُهُ اَنْ يُّثَابَ الْمَرْءُ عَلٰى فِعْلِهِ وَلَا يُعَاقَبُ بِتَرْكِهِ، وَالنَّفْلُ وَالتَّطَوُّعُ نَظِيْرَانِ.

''فرض'' کا لغوی معنیٰ مقرر کرنا اور اندازہ کرنا ہے، مفروضات شرعیہ وہ طے شدہ مقداریں ہیں جو کمی زیادتی

کا احتمال نہیں رکھتیں، شریعت کی اصطلاح میں ''فرض'' وہ ہے جو ایسی دلیل قطعی سے ثابت ہو، جس میں شبہ نہ ہو، اس کا حکم اس پر عمل واعتقاد کا لازم ہونا ہے، ''وجوب'' کا لغوی معنیٰ سقوط ہے، یعنی وہ جو بندے پر اس کے اختیار کے بغیر ساقط ہو جاتا ہے کہا گیا ہے کہ ''وجبۃ'' سے مشتق ہے۔ اس کا معنیٰ اضطراب وتردد ہے واجب نام رکھا گیا فرض ونفل کے درمیان متردد ہونے کی وجہ سے، عمل کے حق میں تو گویا فرض ہوا یہاں تک کہ اس کا چھوڑنا جائز نہیں اور اعتقاد کے حق میں فرض سے کم ہوا کہ اس پر حتمی عقیدہ رکھنا ہمیں لازم نہیں، شریعت کی اصطلاح میں ''واجب'' وہ ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہ ہو جیسے تاویل شدہ آیات اور اخبارِ احاد میں سے صحیح حدیث، اس کا حکم (وہی ہے جو ہم نے (وجہ تسمیہ کے بیان میں) ذکر کر دیا ''سنت'' کا معنیٰ وہ پسندیدہ راستہ جو دین وشریعت میں اختیار کیا گیا ہو چاہے آنحضرت ﷺ سے منقول ومعمول ہو یا صحابہؓ سے حضور ﷺ نے فرمایا میری سنت کو لازم پکڑو اور میرے بعد خلفاء راشدین کی سنت کو اسے داڑھوں سے مضبوط تھام لیجیو! اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے احیاء و پیروی کا مطالبہ ہے اور چھوڑنے پر ملامت کا مستحق ہے مگر یہ کہ عذر کی وجہ سے اسے چھوڑے ''نفل'' نام ہے زیادہ ہونے اور فائدہ حاصل کرنے کا، نفل اس لئے نام رکھا جاتا ہے کہ وہ مقصودی جہد ومشقت سے بڑھ کر ہے، شریعت کی اصطلاح میں ''نفل'' نام ہے ان مزید احکام واعمال کا جو فرائض وواجبات سے بڑھ کر ہیں، اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے بجالانے پر بندے کو ثواب ملتا ہے اور اس کے چھوڑنے پر سزا نہیں (اگرچہ ثواب سے محرومی ضرور ہے) نفل تطوع ہم مثل ہیں''

توضیح: قریب قریب ایک صفحہ کی اس فصل میں مصنفؒ نے ''اصطلاحات شرعیہ'' ذکر کی ہیں، جو عبادات ومامورات مکلف اداء کرتا ہے ان کی چار اقسام ہیں: ۱۔ فرض ۲۔ واجب ۳۔ سنت ۴۔ نفل بہشتی زیور کے آغاز میں پانچواں مندوب ومستحب بھی مذکور ہے، غالبا مصنف نے اسے قسم رابع میں داخل سمجھا ہے، امر ایجابی، امر جوازی امر استحبابی میں اسی طرف اشارہ ہے۔

تمہید: یاد رکھ لیجئے! کہ تقدیرات شرعیہ چار ہیں۔ ۱۔ جس میں کبھی کمی نہیں ہو سکتی۔ **تلک حدود اللہ فلا تقربوھا** (البقرۃ ۱۸۷) ۲۔ جس میں کمی بیشی کا امکان ہو، جیسے **''وما تدری نفس ماذا تکسب غدا''** (لقمان ۳۴) ۳۔ جس میں کمی ہو سکتی ہے زیادتی نہیں ہو سکتی۔ جیسے مدت سفر۔ مقدرات کے بعد اصطلاحات کا ذکر ہے

فرض کی تعریف: ''فرض'' کا لغوی معنی اندازہ کردن، مقرر کرنا۔ قرآن پاک میں اس معنی میں بھی مستعمل ہے **''قد علمنا ما فرضنا علیھم فی ازواجھم ای قدرنا** (احزاب ۵۰)'' **و قد فرضتم لھن فریضۃ فنصف ما فرضتم ''۔۔۔ای قدرتم** (البقرہ ۲۳۷) دیگر عبادات میں بھی اندازے کے معنی میں استعمال ہوا ہے **کما یقال: فرض القاضی النفقۃ ای قدرھا** قاضی نے نفقہ مقرر کر دیا۔

اصطلاحی تعریف:الفرض :**هو حکم ثبت بدلیل قطعی لاشبهة فیه** ۔فرض ایسا حکم شرعی ہے جو قطعی دلیل سے ثابت ہو اس میں شبہ نہ ہو۔۲۔الفرض :**عبارة عن حکم قطع لزومه و ثبت بدلیل قطعی لاشبهة فیه** فرض نام ہے اس حکم کا جس کا لزوم قطعی ہو اور ایسی قطعی دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہ نہ ہو۔عموماً متون وحواشی میں دونوں مذکور ہیں۔خلاصہ یہ کہ غیر مشتبہ قطعی دلیل سے ثابت شدہ حکم فرض ہے۔

فرض کا حکم:اس پر اعتقاد وعمل ضروری ہے ،تارک فرض فاسق اور بلا تاویل منکرِ فرض کافر ہے۔یوں بھی تعبیر کیا ہے " **وحکمه استحقاق تارکه بلا عذر العقاب،واکفار جاحده** "۔

وجوب کی تعریف:وجوب کالغوی معنی ہے گرنا ساقط ہونا،چنانچہ ارشادی باری تعالی ہے "**فاذا وجبت جنوبها فکلوا منها و اطعموا القانع والمعترّ** "(الحج ۳۶)ای سقط علی الارض ۔سو جب نحر شدہ اونٹ زمین پر گر پڑے تو اسے (کھال اتار کر تیار کر کے) کھاؤ اور صابر و بے قرار کو کھلاؤ۔دوسرا قول یہ ہے کہ وجوب بمعنی وسقوط کی بجائے "وجبة" سے مشتق ہے اس کا معنی ہے مضطرب اور متردد ہونا۔

وجہ تسمیہ: پہلے معنی کے اعتبار سے توجہ تسمیہ یہ ہے کہ واجب بندے پر بلا اختیار ساقط وطاری ہو جاتا ہے،اس سقوط وطریان کی وجہ سے واجب کہا جاتا ہے۔دوسرے معنی کے اعتبار سے وجہ تسمیہ یہ ہے کہ حکم کے اعتبار سے واجب فرض ونفل کے درمیان متردد ومضطرب ہے،ترک واجب سے فسق لازم آتا ہے جو درحقیقت فرض کا حکم ہے،منکرِ واجب کی تکفیر نہیں یہ نفل کا حکم ہے،تو واجب آدھا حکم فرض سے لیتا ہے اور آدھا نفل سے،اس لئے واجب کہلاتا ہے جیسے وتر۔

اصطلاحی تعریف:الواجب:**هو ما ثبت لزومه بدلیل فیه شبهة**۔واجب وہ ہے جس کا لزوم ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہ ہو۔جیسے وتر،اضحیہ،صدقہ فطر،ضم سورة یہ واجب ہیں۔اسی طرح ہر وہ چیز جو آیت مؤولہ اور اخبار آحاد سے ثابت ہو۔

واجب کا حکم:اس کا تارک فاسق وگناہ گار ہے اور منکر کافر نہیں **کمامر انفا**۔

فائدہ:مذکورہ بالا تفصیل اصولی واعتقادی اعتبار سے ہے،باقی عملاً وذکراً فرض واجب ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہوتے ہیں **کما یقال الحج واجب،الزکوة واجبة،فکذا قال المولوی محمد عبد الحلیم رحمه الرحیم الکریم ؛هذا هو الفرض الاعتقادی ، وأما الفرض العملی فیطلق علی الواجب ،فانه کالفرض فی العمل**۔

سنت کی تعریف:سنت کالغوی معنی ہے "**الطریقة المسلوکة**" راستہ۔لغوی معنی مطلق طریقہ ہے،چاہے اچھا ہو چاہے برا ہو،اس کی جمع "سنن" ہے: "**لایؤمنون به و قد خلت سنّت الاوّلین** " (الحجر ۱۳)**قد خلت من قبلکم سنن فسیروا فی الارض** (ال عمران ۱۳۷) موجود ہیں۔

اصطلاحی تعریف:السنة:**هی ما واظب علیها النبی ﷺ مع ترکها احیانا** ۔سنت وہ ہے جس پر نبی کریم ﷺ نے مواظبت ومداومت فرمائی ہو کبھی کبھار ترک کیا ہو۔مصنفؒ نے تعمیم کرتے ہوئے کہا کہ چاہے سنت نبوی ہو، چاہے سنت صحابہ

ہو دین کا حصہ ہے، امور عادیہ طبعیہ وغیرہ پر بھی سنت کا اطلاق کیا جاتا ہے، یہاں اول مقصود ہے۔تعیم کے ساتھ تقسیم بھی ملاحظہ ہو، سنت کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ سنن ھدیٰ ۲۔ سنن زوائد

التقسیم الاول: المراد بالسنن الھدی ماواظب علیھا النبی ﷺ بطریق العبادۃ مع الترک احیانا اس کا حکم ہے "اخذھا ھدیٰ و ترکھا ضلالۃ" (ھدایہ باب الامامہ)

القسم الثانی: ما واظب علیھا النبی ﷺ بطریق العادۃ۔

تعیم وتقسیم کی دلیل: لفظ "سنت" کا سنت نبوی اور سنت صحابہ کو شامل ہونے کی دلیل تو معروف حدیث ہے "علیکم بسنتی و سنۃ الخلفاء الراشدین المھدیین"۔ تقسیم کی دلیل: حدیث ابن مسعودؓ ہے "علمنا رسول اللہ ﷺ سنن الھدی، وان من سنن الھدی الصلوۃ فی المسجد الذی یؤذن فیہ (صحیح مسلم)

سنت کا حکم: سنت کا حکم ہے کہ اس کا احیاء مطلوب ہے، ہر امتی سے احیاء سنت، اتباع سنت کا مطالبہ اور تقاضہ ہے۔

۲۔ بلا عذر اس کا تارک مستحق ملامت ہے، اللہ اکبر آپ نے حضور ﷺ کی سنت چھوڑ دی! افسوس ایسا نہ ہوتا؟

۳۔ مستقل تارک سنت شفاعت نبوی سے محروم ہوگا۔ و من حکمہ ایضا حرمان الشفاعۃ عند الاصرار علی ترکھا (حاشیہ) یہ تو سنن ھدیٰ کے حکم ہیں۔ باقی سنن زوائد و امام سنن الزوائد فحکمھا حکم النوافل و المستحبات (الاتیۃ قریبا)

التماس ہے کہ عبادات و عادات ہر دو میں سنتوں کا اہتمام اور اتباع لازمی ہے ورنہ زندگی ادھوری ہے، شفاعت سے محرومی کا اندیشہ ہے۔ اللہ ہمیں وہ دن دکھائے کہ جس طرح ہم سب نے سنت کی بحث کو پڑھا اور سنا، اسی طرح ہم سب پوری زندگی سنت کے مطابق بسر کر رہے ہوں۔ آمین یارب العالمین بجاہ سید المرسلین۔

نفل کی تعریف: "نفل" کا لغوی معنی ہے "زیادتی" جمع "انفال" ہے، سورہ انفال کے آغاز میں ہے "یسئلونک عن الانفال قل الانفال للہ و الرسول۔ مال غنیمت کو "نفل" اس لئے کہا جاتا ہے کہ یہ بھی زائد از مقصود من عند اللہ اضافی نعمت وفائدہ ہے۔ مقصود تو جہاد و اعلاء کلمۃ اللہ ہوتا ہے۔ اسی طرح نفل نمازیں، روزے، صدقات زائد علی الفرائض ہیں۔

اصطلاحی تعریف: النفل: ھو عبارۃ عماھو زیادۃ علی الفرائض و الواجبات نفل وہ نام ہے اس عبادت کا جو فرائض و واجبات سے اضافی ہو، بدنی عبادت جیسے تہجد، اشراق، چاشت اوابین۔ مالی عبادت جیسے صاحب نصاب نہ ہونے کے باوجود قربانی کرنا، نفل صدقہ خیرات کرنا۔

حکم: اس کا حکم یہ ہے کہ بجا آوری پر اجر اور ترک پر کوئی پکڑ نہیں (اگرچہ اجر سے محرومی تو ہے) آخر میں بطور فائدہ واضح کر دیا: والنفل و التطوع نظیران نفل اور تطوع لفظ دو ہیں مصداق میں دونوں ایک ہیں، بلکہ بعض فقہاء نے تو فرائض وواجبات سے اضافی ہونے کی وجہ سے "سنن" کو بھی ملا کر "باب فی النوافل، فصل فی النوافل، فصل فی التطوعات" کے

عنوانات قائم کئے ہیں، جس کے تحت سنت موکدہ، غیر موکدہ اور نوافل کو تفصیلا درج کیا ہے۔ یہ بھی عموم کی دلیل ہے۔

۹۔ فصل: نویں فصل عزیمت ورخصت کی تفصیل واقسام اور احکام کے بیان میں ہے۔

اَلْعَزِيْمَةُ: هِيَ الْقَصْدُ اِذَا كَانَ فِيْ نِهَايَةِ الْوَكَادَةِ، وَلِهٰذَا قُلْنَا: اِنَّ الْعَزْمَ عَلَى الْوَطْءِ عَوْدٌ فِيْ بَابِ الظِّهَارِ لِاَنَّهُ كَالْمَوْجُوْدِ فَجَازَ اَنْ يُعْتَبَرَ مَوْجُوْدًا عِنْدَ قِيَامِ الدَّلَالَةِ، وَلِهٰذَا لَوْ قَالَ: اَعْزِمُ يَكُوْنُ حَالِفًا، وَفِي الشَّرْعِ عِبَارَةٌ عَمَّا لَزِمَنَا مِنَ الْاَحْكَامِ اِبْتِدَاءً سُمِّيَتْ عَزِيْمَةً لِاَنَّهَا فِيْ غَايَةِ الْوَكَادَةِ لِوَكَادَةِ سَبَبِهَا، وَهُوَ كَوْنُ الْاٰمِرِ مُفْتَرِضَ الطَّاعَةِ بِحُكْمِ اَنَّهُ اِلٰهُنَا وَنَحْنُ عَبِيْدُهُ، وَاَقْسَامُ الْعَزِيْمَةِ مَا ذَكَرْنَا مِنَ الْفَرْضِ وَالْوَاجِبِ.

وَاَمَّا الرُّخْصَةُ: فَعِبَارَةٌ عَنِ الْيُسْرِ وَالسُّهُوْلَةِ، وَفِي الشَّرْعِ صَرْفُ الْاَمْرِ مِنْ عُسْرٍ اِلٰى يُسْرٍ بِوَاسِطَةِ عُذْرٍ فِي الْمُكَلَّفِ، وَاَنْوَاعُهَا مُخْتَلِفَةٌ لِاخْتِلَافِ اَسْبَابِهَا، وَهِيَ اَعْذَارُ الْعِبَادِ، وَفِي الْعَاقِبَةِ تَؤُوْلُ اِلٰى نَوْعَيْنِ، اَحَدُهُمَا رُخْصَةُ الْفِعْلِ مَعَ بَقَاءِ الْحُرْمَةِ بِمَنْزِلَةِ الْعَفْوِ فِيْ بَابِ الْجِنَايَةِ، وَذٰلِكَ نَحْوُ اِجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ عَلَى اللِّسَانِ مَعَ اطْمِيْنَانِ الْقَلْبِ عِنْدَ الْاِكْرَاهِ، وَسَبُّ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَاِتْلَافُ مَالِ الْمُسْلِمِ، وَقَتْلُ النَّفْسِ ظُلْمًا، وَحُكْمُهُ اَنَّهُ لَوْ صَبَرَ حَتّٰى قُتِلَ يَكُوْنُ مَأْجُوْرًا لِامْتِنَاعِهِ عَنِ الْحَرَامِ تَعْظِيْمًا لِنَهْيِ الشَّارِعِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَالنَّوْعُ الثَّانِيْ تَغْيِيْرُ صِفَةِ الْفِعْلِ بِاَنْ يَصِيْرَ مُبَاحًا فِيْ حَقِّهِ، قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى: فَمَنِ اضْطُرَّ فِيْ مَخْمَصَةٍ، وَذٰلِكَ نَحْوُ الْاِكْرَاهِ عَلٰى اَكْلِ الْمَيْتَةِ وَشُرْبِ الْخَمْرِ، وَحُكْمُهُ اَنَّهُ لَوِ امْتَنَعَ عَنْ تَنَاوُلِهِ حَتّٰى قُتِلَ يَكُوْنُ آثِمًا بِامْتِنَاعِهِ عَنِ الْمُبَاحِ وَصَارَ كَقَاتِلِ نَفْسِهِ.

"عزیمت" وہ ارادہ ہے جو انتہائی پختہ ہو، اس لئے تو ہم نے کہا ہمبستری کا عزم کرنا ظہار میں رجوع کرنا ہے، کیونکہ یہ موجود و متحقق ہونے کی مانند ہے، تو جائز ہے کہ دلیل قائم ہوتے وقت موجود و معتبر ہو، اسی وجہ سے اگر کسی کہنے والے نے کہا: میں عزم کرتا ہوں، تو قسم اٹھانے والا ہوگا، شریعت کی اصطلاح میں "عزیمت" ان احکام کا نام ہے جو ابتداء ہی سے ہمیں لازم ہیں، عزیمت اس لئے نام دیا گیا کہ اپنے سبب کے مضبوط ہونے کی وجہ سے انتہائی مضبوط ہوتے ہیں، اور وہ سبب اس ذات بالا صفات کا حکم ہوتا ہے جس کی اطاعت فرض ہے، اس حکم سے کہ وہ ہمارا معبودِ برحق ہے اور ہم اس کے محتاج بندے ہیں، عزیمت کی اقسام وہی احکام ہیں جنہیں ہم نے سابقہ فصل میں ذکر کیا فرض واجب سے۔

بہر حال رخصت: تو لغوی طور پر سہولت و آسانی کا نام ہے، شریعت کی اصطلاح میں مکلف کے عذر کی وجہ سے حکم کو مشقت سے آسانی کی طرف پھیرنا ہے، اسباب کے اختلاف کی وجہ سے، اس کی اقسام مختلف ہیں اور وہ

بندوں کو لاحق ہونے والے اعذار ہیں، انجام کار وہ سب اقسام دو قسموں کی طرف لوٹتی ہیں، ان میں سے ایک بقاء حرمت کے ساتھ فعل کی رخصت ہے جنایات کے باب میں بمنزلِ معافی کے، وہ جیسے جبر کے وقت دلی اطمینان کے باوجود زبان پر کفریہ کلمہ لانا، نبی علیہ السلام کو گالی دینا، العیاذ باللہ مسلمان کا مال ضائع کرنا اور ظلماً کسی کو قتل کرنا، اس کا حکم یہ ہے کہ اگر وہ جما رہا حتیٰ کہ وہ شہید ہو گیا تو اجر پائے گا حرام سے باز رہنے کی وجہ سے شارع علیہ السلام کی ممانعت کی عظمت کے واسطے۔ دوسری قسم فعل کی حالت بدلنا ہے بایں صورت کہ اس مجبور و معذور کے حق میں اباحت ہو، ارشاد باری تعالیٰ ہے "سو جو شخص شدت فاقہ کی وجہ سے مجبور ہو گیا" یہ بھی مردار کھانے اور شراب پینے پر اکراہ و جبر کی طرح ہے، اس کا حکم یہ ہے کہ اگر اس کے کھانے سے رکا حتیٰ کہ فاقہ میں مر گیا تو مباح سے رکنے کی وجہ سے گناہ گار ہو گا اور خودکشی کرنے والے کی مثل ہو گا"

توضیح: نویں فصل عزیمت و رخصت کے بیان میں ہے۔ احکام مشروعہ کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ عزیمت ۲۔ رخصت اب انہیں کی تعریف و تقسیم کا ذکر ہے۔

عزیمت کی تعریف: عزیمۃ بروزن فعیلۃ مثل غنیمۃ کا لغوی معنی ہے قصد کرنا، ارادہ کرنا، امادہ ہونا۔ اس کی جمع "عزائم" ہے۔ ارادے جن کے پختہ ہوں نظر جن کی خدا پر ہوں طلاطم خیز موجوں سے وہ گھبرایا نہیں کرتے میں یہ معنی خوب خوب واضح ہو رہا ہے۔ **فاصبر کما صبر اولو العزم من الرسل ولا تستعجل لهم** (احقاف ۳۵) **ان ذالک من عزم الامور** (لقمان ۱۷) آیات و روایات اور ابیات میں کثیر استعمال ہوا ہے۔

تفریع ۱: قصد یقصد قصدا، اراد یرید ارادۃ، عزم یعزم عزما کا اردو میں ترجمہ "ارادہ کرنا" ہے لیکن درحقیقت ان کے مابین فرق ہے جو اردو ترجمہ میں سمجھنا دشوار ہے، اس لئے کہ عزم کا معنی خالی ارادہ نہیں بلکہ "عزم مصمم" پختہ اردہ ہے، اسی وضاحت کیلئے مصنفؒ نے **اذا کان نهاية الوكادة** کی شرط کا اضافہ کیا، تاکہ قارئین و سامعین مطلق ارادہ نہ سمجھیں بلکہ پختہ ارادہ سمجھیں۔ جب یہ لفظ خاص اہمیت رکھتا ہے تاکید و پختگی میں تو اسے عمل کے قائم مقام قرار دے دیا اور عزمِ عمل کو وجودِ عمل قرار دیکر حکم لگا دیا۔ چنانچہ کسی "ظہار" کرنے والے نے قربت و وطی کا عزم کر لیا تو اس پر کفارہ ظہار لازم ہوگا۔ **لانه (العزم) كالموجود** ۔۔۔ ظہار سے تو وطی کی حرمت ہوگئی ہے لیکن عزم عود سے جہت اباحت راجح ہوگئی اور کفارہ واجب ہے۔ (ظہار کی تفصیل فصل فی المطلق والمقید میں پڑھ چکے ہیں)۔

تفریع ۲: کسی کہنے والے نے کہا: اعزم۔۔۔ کہ پختگی کے معنی کی وجہ سے قسم ہوگئی، اس کے خلاف کرنے سے حانث ہو جائے گا اور کفارہ لازم ہوگا۔ بنیادی وجہ پختگی معنی ہے۔

اصطلاحی تعریف: **العزيمة: هي عبارة عما لزمنا من الاحكام الشرعية ابتداء** ۔ اصطلاح شرع میں "عزیمت" نام ہے ان احکام شرعیہ کا جو ہم پر ابتداء لازم اور لاگو ہوتے ہیں۔

وجہ تسمیہ: اس کا نام ''عزیمت'' رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں انتہائی سنجیدگی اور پختگی ہے، اس کا سبب شارع اور امر جل جلالہ کی عظمت وشان ہے، اللہ اکبر! اللہ واقعی سب سے بڑا ہے اس نے ہم پر یہ حکم فرض اور لاگو کیا ہے، وہ تو مسجود، محمود، معبود، پروردگار پالنہار ہے اور ہم اس کے عاجز بندے ہیں، عرش معلّیٰ سے عاجز عابد کیلئے امر وحکم فرمایا ہے، واقعی ''عزیمت'' ہے۔

تقسیم: مصنفؒ نے تعریف کے بعد اجمالی طور پر تقسیم کی طرف اشارہ کردیا ہے کہ ''عزیمت'' کی دو اقسام ہیں جو ہم فصل ثامن سابق میں ذکر کر چکے ہیں ا۔فرض ۲۔واجب۔

تنبیہ: صاحب اصول الشاشیؒ پر ''محشی'' نے اعتراض وجواب نقل کیا ہے، اگرچہ چنداں اس کی حاجت نہیں، کیونکہ متن میں ہے ''ماذکر نا من الفرض والواجب'' میں ''من'' ''تبعیضیہ'' بنانے کی صورت میں اعتراض کی گنجائش نہیں رہتی کہ مصنفؒ نے کہا اقسام عزیمت میں سے بعض فرض وواجب ہیں کما ذکرنا ۔ دیگر اقسام تو آپ بھی اخذ کرسکتے ہیں، پوری کتاب پڑھ چکے ہیں، عزائم بڑھ چکے ہیں تو اقسام کیوں گھٹاتے ہو؟

سوال: ''عزیمت'' کی اقسام تو فرض وواجب سے زائد ہیں، حرام، مکروہ بھی تو اقسام عزیمت ہیں؟ آپ نے دو کیوں ذکر کیے ہیں؟

جواب: پہلا جواب تو آپ سمجھ چکے ہیں کہ ''من'' تبعیضیہ'' بعض کا ذکر دیگر کے منافی نہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ دراصل مؤخرالذکر بھی فرض وواجب میں داخل ہیں افتامل ولا تکسل ا۔

قلنا: الحرام داخل فی الفرض او فی الواجب و المکروه داخل فی السنة او المندوب ،لان الحرام ان کان ثبت بدلیل قطعی کان الاجتناب عنه فرضا کشرب الخرم، و ان ثبت بدلیل فیه شبهة کان الاجتناب عنه واجبا، کاکل الضب ،وماکان مکروها کان ضده سنةاو مندوبا ،فکان ذکر الفرض والواجب والسنة ذکر الکل۔ بحمدہ تعالیٰ۔ اب تو معترض کو بھی گلہ نہ رہا بات واضح ہو چکی۔

فائدہ: تقسیم عزیمت میں علامہ فخر الاسلام بزدوی کا مذاق یہ ہے کہ فرض، واجب، سنت، نفل حرام، مکروہ۔۔۔۔سب عزیمت کی اقسام ہیں، چنانچہ دلالت التزامی کے طور پر انہیں مذکورہ دو اقسام میں شامل سمجھا گیا، جیسا کہ جواب سابق سے مترشح ہو رہا ہے۔ چنانچہ علامہ بزدوی کے متبعین نے یہی کیا۔ لیکن یہ بھی کہا گیا ہے: کہ سنت، نوافل تو تتمیم فرائض اور جبر نقصان کیلئے ہیں، یہ عزائم میں سے نہیں مکملاتِ عزائم میں ہیں۔

مستقل اقسام عزیمت نہیں، اور مصنفؒ نے اسی قول کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ان کا ذکر نہیں کیا، بہرحال اعتراض نہیں استفسار کہا جاسکتا ہے۔ **قیل النفل :لیست من العزائم عند بعض اصحابنا ،لانه شرع جبرا النقصان ...وکذا السنة شرعت تکمیلا للفرائض.....فلعل المصنفؒ اختار هذا القول۔۔۔۔**

رخصت کی تعریف: ''رخصة'' کا لغوی معنی یسر، سہولت اور آسانی ہے، خالص اللہ کی مہربانی ہے۔ اس کا اصل معنی ''نرم و نازک ہونا'' ہے۔ وجہ تسمیہ واضح ہے کہ نرمی میں آسانی ہوتی ہے، نرم فتوی اکثر کی خواہش ہوتی ہے۔

اصطلاحی تعریف:"الرخصة"ھی الصرف الامر من عسر الی یسر بواسطة عذر فی المکلف" اصطلاح شرع میں رخصت وہ حکم پھیرنا ہے تنگی سے آسانی کی طرف مکلّف کی معذوری اور مجبوری کی وجہ سے۔اصل تو عزیمت ہے اگر عذر و مجبوری ہو تو پھر آسانی کی طرف پھیر دینا رخصت ہے۔جیسے پچاس سے پانچ نمازوں کی طرف،سفر میں چار سے دو کی طرف، یہ صورت رخصت کی مثال ہو سکتی ہے ورنہ یاد رہے قصر فی السفر عندنا واجب ہے۔یہ کتنی اللہ کی مہربانی ہے کہ واجب کردی آسانی ہے، پھر بھی کوتاہی یقیناً نادانی ہے،موت تو بھائی ایک دن آنی ہے،یہ دینا فانی ہے پھر ترک نماز میں نفس و شیطان کی کیوں مانی ہے؟بات مفید مگر کلمات میں طوالانی ہے،یہ بھی اثر زمانی ہے۔

رخصت کی اقسام: رخصت کی بنیادی وجہ"عذر مکلّف" ہے،اور"اعذار" کثیر ہوتے ہیں،اس لئے اقسام میں کثرت یقینی ہے، کیونکہ رخصت کے اسباب بندوں کے"اعذار" ہیں،انجام کار دو قسمیں منضبط ہیں:

۱۔ **رخصة الفعل مع بقاء الحرمة** ۲۔ **تغییر الصفة الفعل الی الاباحة**

قسم اول: جبر و اکراہ اور دھونس و دھمکی سے کسی کو"ارتکاب حرام" پر مجبور کر دیا گیا تو وہ معذور کہلائے گا اور اس کیلئے رخصت کی یہ"قسم اول" ہے، حکم حرمت کو باقی رکھتے ہوئے اس فعل حرام کی اجازت ہوگی،مثلاً ایک شخص نے جنایت و زیادتی کی اور جانی پر قصاص و دیت اور ضمان و تاوان میں سے کچھ لازم ہو گیا،پھر"ولی" نے اس جانی کو معاف کر دیا تو مؤاخذہ یعنی دنیوی ،اخروی سزا سے بچ گیا،لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ جنایت اس کیلئے مباح ہو گئی؟نہیں!نہیں!جنایت تو حرام تھی،حرام ہے،حرام رہے گی،صرف یہ مؤاخذہ سے بچ گیا۔تنفیذ و تعمیل میں اس کے ساتھ"مباح" کا معاملہ برتا گیا اور بس!

مثالیں: ۱۔جبراً و اکراہاً منہ سے کلمہ کفر و شرک کہنا۔۲۔جبراً و اکراہاً نبی اکرم ﷺ کی گستاخی کرنا۔۳۔جبراً و اکراہاً کسی مسلمان کا مال تلف کرنا۔۴۔جبراً و اکراہاً کسی کو جان سے مارنا مذکورہ چاروں صورتوں میں جبر و اکراہ کی وجہ سے ان حرام کاموں کی اجازت ہے لیکن بقاء حرمت کے ساتھ اباحت نہیں۔خوب سمجھ لیجئے!پھر یہ بھی شرط ہے کہ لساناً و ظاہراً ہو،قلباً و باطناً نہ ہو،ارشاد باری تعالیٰ ہے"**من کفر باللہ من بعد ایمانه الا من اکره و قلبه مطمئن بالایمان**"۔(النحل ۱۰۶) دل اطمینان و ایمان سے لبریز ہو تو مجبوراً اجازت ہے۔

قسم اول کا حکم: اس کا حکم یہ ہے کہ"مکرَہ" نے اگر ارتکاب کر لیا تو سزا نہیں کہ اکراہ سے اجازت ہوئی البتہ اگر شریعت کی عظمت اور شارع کی شان کو جان پر ترجیح دی اور صبر کیا حتی کہ مکرِہ نے وہ کر دیا جو کہتا تھا تو یہ اجر پائے گا۔اللہ کی رحم دلی بھی دیکھئے اور مکرِہ کی سنگدلی بھی۔یہ تو آسن قبراں تے لکسن خبراں **لا تنفذون الا بسلطان**۔

قسم ثانی: دوسری قسم صفت حرمت کو صفت اباحت کی طرف پھیر دیا۔کان حراما یکون بالعذر مباحا۔اس کی دلیل بھی آیت قرآنی ہے"**و قد فصل لکم ما حرم علیکم الاما اضطررتم الیه**" (انعام ۱۱۹) یہاں مستثنیٰ منہ میں حرام کا ذکر ہے اور مستثنیٰ کو ماقبل کے حکم سے نکالا اور جدا کیا جاتا ہے۔الا سے پہلے اختیاراً حرام اور الا کے بعد اضطراراً حلال،یہ ہے استثناء کا کمال کیسا

رہا استدلال، آپ نہ ہوں پر ملال، یہ تو مجبور اہوا ہے حلال۔ مصنفؒ نے "فمن اضطرّ فی مخمصة غیر متجانف الاثم فلااثم علیه سے استدلال کیا ہے، اگر اس آیت کے ذکر سے لفظ "اضطر" سمجھانا مقصود ہے تو فبہا ونعمت! اگر اس سے مقصود اضطراری اباحت ثابت کرنا ہے تو بات ناقص ہے۔ اس لئے کہ یہاں تو اثم وگناہ کا ذکر ہے حرمت اور اباحت کا نہیں، اس لئے سورہ انعام کی مذکورہ آیت سے استدلال کامل ہے اور مدعا کو شامل ہے۔ نبّہ علیه المحشی رحمه الله المربی!

مثالیں: ا۔ مردار کھانا ۲۔ شراب پینا۔ دو مثالیں پیش کی ہیں، یہ دونوں قطعی حرام ہیں، اگر کوئی شخص اضطراری حالت میں ہے، کھانے پینے کو جان بچانے کی حد تک بھی حلال و پاک پاس نہیں اور حالت بایں جا رسید کہ جان جانے کا خطرہ ہے، تو اس اضطراری حالت میں مجبوراً اکل حرام اور شرب خمر کی اباحت ہے، بشرطیکہ غیر باغ و لا عاد کا لحاظ اور پاس رہے۔

قسم ثانی کا حکم: اس کا حکم قسم اول سے مختلف ہے وہاں بچنا بہتر ہے یہاں نہ بچنا بہتر، یعنی ہلاکت کا خوف ہو تو سد رمق کیلئے کھا پی لینا چاہئے، اگر کھانے پینے سے رکا رہا اور ہلاک ہو گیا تو گناہ گار اور خودکشی کے مترادف ہے، کیونکہ اکل مباح سے رکنا ہے۔

۱۰۔ فصل : دسویں اور آخری فصل بلا دلیل استدلال کے بیان میں ہے۔

اَلْاِحْتِجَاجُ بِلَا دَلِیْلٍ اَنْوَاعٌ، مِنْهَا اَلْاِسْتِدْلَالُ بِعَدَمِ الْعِلَّةِ عَلٰی عَدَمِ الْحُکْمِ، مِثَالُهُ اَلْقَیْءُ غَیْرُ نَاقِضٍ لِاَنَّهُ لَمْ یَخْرُجْ مِنَ السَّبِیْلَیْنِ، وَالْاَخُ لَا یَعْتِقُ عَلَی الْاَخِ لِاَنَّهُ لَا وِلَادَ بَیْنَهُمَا، وَسُئِلَ مُحَمَّدٌ اَیَجِبُ الْقِصَاصُ عَلٰی شَرِیْکِ الصَّبِیِّ؟ قَالَ: لَا! لِاَنَّ الصَّبِیَّ رُفِعَ عَنْهُ الْقَلَمُ، قَالَ السَّائِلُ: فَوَجَبَ اَنْ یَّجِبَ عَلٰی شَرِیْکِ الْاَبِ لِاَنَّ الْاَبَ لَمْ یُرْفَعْ عَنْهُ الْقَلَمُ فَصَارَ التَّمَسُّکُ بِعَدَمِ الْعِلَّةِ عَلٰی عَدَمِ الْحُکْمِ، هٰذَا بِمَنْزِلَةِ مَا یُقَالُ: لَمْ یَمُتْ فُلَانٌ لِاَنَّهُ لَمْ یَسْقُطْ مِنَ السَّطْحِ اِلَّا اِذَا کَانَتْ عِلَّةُ الْحُکْمِ مُنْحَصِرَةً فِیْ مَعْنًی فَیَکُوْنُ ذٰلِکَ الْمَعْنٰی لَازِمًا لِلْحُکْمِ، فَیُسْتَدَلُّ بِانْتِفَائِهٖ عَلٰی عَدَمِ الْحُکْمِ، مِثَالُهُ مَا رُوِیَ عَنْ مُحَمَّدٍ اَنَّهُ قَالَ: وَلَدُ الْمَغْصُوْبِ لَیْسَ بِمَضْمُوْنٍ لِاَنَّهُ لَیْسَ بِمَغْصُوْبٍ، وَلَا قِصَاصَ عَلَی الشَّاهِدِ فِیْ مَسْاَلَةِ شُهُوْدِ الْقِصَاصِ اِذَا رَجَعُوْا لِاَنَّهُ لَیْسَ بِقَاتِلٍ، وَذٰلِکَ لِاَنَّ الْغَصْبَ لَازِمٌ لِضَمَانِ الْغَصْبِ، وَالْقَتْلُ لَازِمٌ لِوُجُوْدِ الْقِصَاصِ .

"بلا دلیل استدلال کی چند قسمیں ہیں، ان میں سے ایک عدم علت کی وجہ سے عدم حکم پر دلیل پکڑنا ہے، اس کی مثال "قئی" کا ناقض وضو نہ ہونا ہے اس لئے کہ سبیلین سے نہیں نکلی اور بھائی پر (ملکیت سے) بھائی آزاد نہ ہوگا اس لئے کہ ان دونوں کے درمیان رشتہ ولادت نہیں۔ امام محمدؒ سے دریافت کیا گیا کیا قتل میں شریک بچے پر قصاص ہے؟ جواب دیا نہیں: کیونکہ از روئے حدیث بچہ مرفوع القلم ہے، پوچھنے والے نے کہا تو ثابت ہوا کہ قتل میں باپ کیساتھ شریک ہونے والے پر قصاص واجب ہے کیونکہ باپ تو مرفوع القلم نہیں، تو یہ عدمِ علت کی وجہ سے عدمِ حکم پر تمسک اور دلیل پکڑنا ہوا یہ تو ایسے ہے جو کہا جائے فلاں نہیں مرا کیونکہ وہ چھت سے نہیں گرا، مگر

جب کسی حکم کی علت ایسی ہو جو ایک ہی معنیٰ میں بند ہو تو وہ معنیٰ حکم کو لازم ہوگا، پھر اس کے منتفی ہونے سے عدمِ حکم پر استدلال کیا جاسکتا ہے، اس کی مثال وہ ہے جو امام محمدؒ سے منقول ہے، انہوں نے کہا غصب شدہ باندی کے بچے کی ضمان نہیں کیونکہ وہ بچہ غصب نہیں کیا گیا، اور قصاص کی گواہی کے مسئلہ میں گواہوں پر قصاص نہیں جب وہ رجوع کرلیں کیونکہ وہ قتل کرنے والے نہیں، یہ حکم اس لئے ہے کہ غصب کرنا غصب کی ضمان کے لئے لازم ہے اور قصاص کے وجود وجوب کے لئے قتل لازم ہے''

توضیح: الحمد للہ یہ آخری بحث کی آخری فصل ہے۔ منزل قریب ہے، منظر عجیب ہے نزول رحمت ونصرت قابل دید ہے، عند اللہ قبولیت کی امید ہے، راقم تو ناچیز عبید ہے، اساتذہ کی طرف سے حوصلہ افزائی کی شنید ہے۔ مصنفؒ مباحث اربعہ اور ان کے ملحقات کے بیان کے بعد آخر میں واضح کررہے ہیں کہ مذکورہ بالا دلائل قابل احتجاج واستدلال ہیں، ان کے علاوہ احتجاج بلا دلیل ہے، تاکہ دلیل اور عدم دلیل کا فرق واضح ہو جائے، ورنہ آج تو ہر کوئی اپنے مطلب ومدعا کیلئے بودے الفاظ کو بھی دلائل کہتے ہیں، جیسا کہ قادیانی اپنی ہفوات کو دلائل وبراہین گردانتے ہیں، ایک مفکر نے پر جوش (عاری از ہوش) انداز سے اپنے شرک پر استدلال کیا، یہ کونسی گولی ہے جی؟ قبض کشا! جب انگریز کی گولی قبض کشا ہو سکتی ہے تو مولا علی مشکل کشا ہو سکتے ہیں ۔صد حیف ایسے استدلال واعتقاد پر کہ حضرت علی رضی اللہ تعالی عنہ کیلئے انگریز کی گولی کے سہارے کی ضرورت ہوگئی، امید ہے کہ احتجاج بلا دلیل کی بحث لانے کی غرض واضح ہوگئی ہوگی۔ اس پر کچھ تنبیہ ''تمسکات ضعیفہ'' کے ذکر میں بھی موجود ہے۔

احتجاج بلا دلیل کی انواع: صاحب اصول الشاشیؒ کہتے ہیں ''احتجاج بلا دلیل'' کی چند قسمیں ہیں۔ پہلی قسم یہ کہ ''عدم علت سے عدم حکم'' پر استدلال کرنا۔ حالانکہ وجود علت تو مانع نہ ہوتے ہوئے وجوب حکم کی دلیل ہے، لیکن عدم علت عدم حکم کی دلیل نہیں ہوسکتا ہے ایک علت نہیں کسی دوسری علت کے وجود سے ثبوت حکم ہو جائے، کیونکہ یہ تو ہم پڑھ چکے ہیں کہ ایک حکم کی مختلف علتیں ہوسکتی ہیں۔ **لان عدم العلة لا يدل على عدم الحكم لجواز ثبوته من علل شتى۔**

مثال ا: عدم علت سے استدلال کی مثال قول شوافع ہے ''**القئ غير ناقض لانه لم يخرج من السبيلين**'' قیء وضو توڑنے والی نہیں کیونکہ سبیلین سے خارج نہیں ہوئی۔ نقض وضو کی علت خروج من السبیلین ہے، جب علت نہیں تو حکم بھی نہیں، قے کے باوجود وضو باقی ہے۔

جواب: ہم جوابا کہتے ہیں یہ استدلال بلا دلیل ہے، اس لئے کہ نقض وضو کی علت خروج من السبیلین نہیں بلکہ خروج نجاست ہے، چاہے سبیلین سے ہو چاہے غیر سبیلین سے، خروج نجاست نقض وضو کی علت ہے، چنانچہ دم سائل اور پیپ کا نکلنا ناقض وضو ہے **كما في الحديث الوضو من كل دم سائل ،ليس في القطرة من الدم وضوء الا ان يكون سائلا** (دار قطنی) جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ خروج نجاست علت ہے نقض وضو کی تو ہم کہتے ہیں قے میں بھی ناپاک رطوبتیں اور نجس اجزاء کا خروج ہوتا ہے ،اس لئے منہ بھر قے ناقض وضو ہے، عدم علت سے عدم حکم والا استدلال واہی اور کمزور ہے۔ **وفي الحديث: من اصابه قيء او**

رعاف او قلس او مذی فلینصرف ،فلیتوضاء ثم لیبن علی صلوته (ابن ماجہ)۔
مثال۲: "الاخ لا یعتق علی الاخ ،لانہ لاولاء بینھما " ایک بھائی دوسرے بھائی کا مالک بن جائے تو آزاد نہ ہوگا،اس لئے کہ دونوں کے درمیان تولید وولادت کا رشتہ نہیں (اصول وفروع میں ولادت کا رشتہ ہوتا ہے)دونوں بھائی برابر نسب کے ہیں ان میں سے کوئی ایک دوسرے کے اصول وفروع میں نہیں تو آزادی بھی نہیں۔ وہاں عدم علت یہاں عدم ولادت۔
جواب: جواب میں ہم کہتے ہیں یہ "استدلال فاسد" ہے،اس لئے کہ آزادی کیلئے مالک ومملوک کے درمیان رشتہ ولادت پایا جانا ضروری نہیں بلکہ رشتہ محرمیت کافی ہے،اگر مالک ومملوک ذی رحم محرم ہوں تو مالک بنتے ہی آزادی مل جائے گی۔ کما فی الحدیث :من ملک ذا رحم محرم عتق علیه غور کیجئے آزادی علاقہ محرمیت سے ہے نہ یہ کہ علاقہ ولادت ضروری ہے۔
مثال۳: دراصل ہمارے مذہب کی تائید کیلئے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے سوال وجواب کا ذکر کیا ہے،اگرچہ استدلال فاسد کی مثال بھی ہے،مقصود تمثیل کے بجائے تائید ہے یا تنزلا یوں تعبیر کر لیجئے کہ تائید بصورۃ تمثیل ہے کہ عدم علت سے استدلال واقعی بلا دلیل ہے۔ تفصیل یہ ہے کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے دریافت کیا:اگر دومل کر عمداً کسی کو قتل کر ڈالیں اور ایک نابالغ ہو تو کیا شریک فی القتل بالغ پر قصاص ہوگا؟ انہوں نے جواب دیا نہیں اس لئے کہ ایک شریک نابالغ مرفوع القلم ہے،دوسرا شریک بھی قصاص سے بچ جائے گا کیونکہ جب بعض قتل (نابالغ) پر قصاص نہیں تو دوسرے پر بھی قصاص نہیں۔بس اتنا سننا تھا کہ سائل نے بات کا رخ موڑتے ہوئے کہا:اگر باپ کسی دوسرے کو ملا کر سنگدلی کا مظاہرہ کرتے ہوئے بیٹے کو قتل کردے تو شریک فی القتل پر قصاص واجب ہونا چاہئے کیونکہ باپ تو مرفوع القلم نہیں؟ پہلے سوال میں بچہ مرفوع القلم تھا تو وجود علت کی وجہ سے شریک قصاص بچ گیا،یہاں مرفوع القلم نہ ہونا عدم علت ہے،تو قصاص واجب نہ ہونا چاہئے؟ کذا قال الشافعیؒ !
جواب: مصنفؒ نے واضح کیا کہ یہ عدم علت سے استدلال درست نہیں،دلیل یہ ہے کہ عدم وجوب قصاص صرف مرفوع القلم ہونے پر موقوف نہیں! بلکہ اس کے مختلف اسباب ہیں،مثلاً مقتول قاتل کا مملوک ہو حقیقۃً یا نسباً تو بھی قصاص واجب نہیں ہوتا،یہ ضرور ہے کہ بیٹا باپ کا حقیقۃً خریدا ہوا مملوک نہیں لیکن نسب ونسبت میں تو مملوک و ماتحت ہے،اس بنیاد و دلیل کی وجہ سے سنگدل باپ پر قصاص نہیں تو شریک قتل پر بھی قصاص نہیں،عدم وجوب قصاص کی یہ مستقل دلیل ہے۔فانه ثبت بعلة اخری ،وھی ان فعل الاب غیر مضمون بالقصاص فی حق الابن لحدیث انت و مالک لابیک (مسند احمد۲/۲۰۴)فاورث شبه الملک فانه ،راٴ القصاص فی جزء الفعل ،فاندفع عن کله. و فی الحدیث ایضا: لایقاد الوالد بالولد (ترمذی۱/۱۶۸)۔قاتل بچہ پر قصاص نہیں مرفوع القلم ہونے کی وجہ سے تو اس کی وجہ سے شریک بھی بچ گیا۔سنگدل باپ پر قصاص نہیں بیٹے کے نسبۃً مملوک و ماتحت ہونے کی وجہ سے تو شریک قتل پر بھی قصاص نہیں دونوں میں علت و دلیل جدا جدا ہے،عدم علت استدلال سے کہئے حافظ خدا ہے!
تائید: ھذا بمنزلة ما یقال لم یمت فلان لانه لم یسقط من السطح میں تلمیحاً سمجھا دیا کہ عدم علت سے استدلال

فاسد ہے، یہ رائے کاسد ہے ورنہ تو یہ ایسے ہے کہ کوئی ابلہ کہے: فلاں شخص نہیں مرا (بھائی دلیل کیا ہے؟) اس لئے کہ چھت سے نہیں گرا، واہ کیا استدلال ہے؟؟ چھت سے گرنا مرنے کی علت ہے، جب سقوط من السقف علت نہیں تو مرا بھی نہیں، عدم علت سے عدم حکم ہے نا؟ حالانکہ ادنی تامل سے بات واضح ہے کہ موت کے اسباب کئی ہیں کسی دوسری وجہ سے بھی واقع ہوسکتی ہے۔ یہ تو بدیہ البطلان ہے۔

استثنائی صورت: الا اذا کانت ـــــ یہ مستثناء منقطع ہے، پوری عبارت یوں ہے "الاستدلال بعدم العلة علی عدم الحکم احتجاج بلا دلیل فی کل وقت من الاوقات الا وقت کون العلة منحصرة فی معنیً"۔ بحث سابق میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ "عدم علت سے عدم حکم" پر استدلال کرنا احتجاج بلا دلیل ہے، استدلال صحیح نہیں! اب ایک استثنائی صورت پیش کررہے ہیں کہ ہاں ایک ایسی صورت ہے جہاں عدم علت سے عدم حکم پر استدلال ہوسکتا ہے، صورت یہ ہے کہ اگر کوئی ایسا مسئلہ درپیش ہو کہ جس کی علت صرف ایک ہو، علتِ حکم ایک ہی معنی میں منحصر اور بند ہو، تو وہاں عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا صحیح ہے، کیونکہ یہاں علت معلول لازم ملزوم ہیں گویا وجود لازم سے وجود ملزوم پر استدلال اور انتفاء لازم سے انتفاء ملزوم پر استدلال ہوا، یہ درست ہے۔

مثال ۱: اس کی صورت بھی امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے، جیسے ہم نے فصل اول میں "جزاءً بما کسبا نکالا مّن اللہ" میں عموم "ما" پر موصوف ہی کا قول پڑھا تھا، وہاں بھی عدم وجوب ضمان یہاں بھی عدم وجوب ضمان، نہ ہوں حیران، قریب ہے اختتام، اللہ کا عظیم احسان۔

کسی نے ایک کنیز غصب کی اور اسے ہلاک کردیا تو ضمان غصب واجب ہے، لیکن مغصوبہ باندی حاملہ تھی، اس کے ساتھ وہ بچہ بھی ہلاک ہوگیا، باندی ہلاک، مغصوبہ باندی کا بچہ بھی ہلاک، بات آن پہنچی وجوب ضمان غصب پر، باندی کی ضمان تو واجب ہوگی، کیونکہ غاصب نے مغصوب عنہ کے قبضہ وملک سے غصب کی اسے مملوکہ سے محروم کردیا، ہاں بچہ کی ضمان واجب نہیں کیونکہ بچہ تو غصب نہیں ہوا، بچہ تو مغصوب عنہ کے قبضہ میں نہ تھا بلکہ بطن امہ میں تھا، وجود غصب سے وجود ضمان، عدم وجود غصب سے عدم وجود ضمان غصب، فاذالم یتحقق الغصب فیه (الولد) لا یکون مضمونا، لانّ علّة ضمان الغصب هو الغصب، فتکون العلّة منحصرة فیه۔ وجہ وہی ہے کہ وجوب ضمان غصب کی علت صرف ایک ہے، اسی معنی میں منحصر ہے، برخلاف مذکورہ بالا صورتوں کے کہ ان کی علتیں اور اسباب کثیر ہیں۔ لا یلزم ضمان الغصب اصلا الأ بالغصب، ولایلزم القصاص اصلا الأ بالقتل فکان الغضب لازما للضمان، فکان القصاص لازما للقصاص، و انتفاء اللازم یدلّ علی انتفاء الملزوم۔

مثال ۲: جس طرح وجوب ضمان غصب کی علت ایک ہے، اسی طرح قصاص فی النفس کے وجوب کی علت بھی ایک ہے، یاایها الّذین امنوا کتب علیکم القصاص فی القتلیٰ (البقرة ۴۸) و کتبنا علیهم فیها انّ

النفس بالنفس ۔۔۔(المائدہ ۴۵) صریح تر دلائل ہیں وجوب قصاص کی علت قتل ہے، اصول کی تطبیق یہ ہے کہ ''مقدمہ قتل'' میں دو گواہوں نے گواہی دی، شاہدین اور شہادت کی شرائط پوری تھیں، بیان شاہدین صریح غیر مشکوک تھا، قصاص کا فیصلہ دے دیا گیا اور نافذ بھی کر دیا گیا۔ پھر بعد میں گواہوں نے رجوع کر لیا (حالانکہ قاتل قصاصاً قتل ہو چکا) تو گواہوں پر قصاص واجب نہ ہوگا بھلے رجوع کر لیا۔ کیونکہ ان کی طرف سے قتل تو نہیں پایا گیا، اگرچہ شہادت دی لیکن شہادت وجوب قصاص کی دلیل نہیں، انتفاء قتل سے انتفاء قصاص ہوا۔ فافهم۔

وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّكُ بِاسْتِصْحَابِ الْحَالِ تَمَسُّكٌ بِعَدَمِ الدَّلِيْلِ إِذْ وُجُوْدُ الشَّيْءِ لَا يُوْجِبُ بَقَاءَهُ، فَيَصْلَحُ لِلدَّفْعِ دُوْنَ الْإِلْزَامِ، وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا مَجْهُوْلُ النَّسَبِ لَوْ ادَّعٰى عَلَيْهِ اَحَدٌ رِقًّا ثُمَّ جَنٰى عَلَيْهِ جِنَايَةً لَا يَجِبُ عَلَيْهِ اَرْشُ الْحُرِّ لِاَنَّ إِيْجَابَ اَرْشِ الْحُرِّ إِلْزَامٌ فَلَا يَثْبُتُ بِلَا دَلِيْلٍ، وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا: إِذَا زَادَ الدَّمُ عَلَى الْعَشَرَةِ فِي الْحَيْضِ وَلِلْمَرْأَةِ عَادَةٌ مَعْرُوْفَةٌ رُدَّتْ إِلٰى اَيَّامِ عَادَتِهَا، وَالزَّائِدُ اسْتِحَاضَةٌ لِاَنَّ الزَّائِدَ عَلَى الْعَادَةِ اتَّصَلَ بِدَمِ الْحَيْضِ وَبِدَمِ الْاِسْتِحَاضَةِ فَاحْتَمَلَ الْاَمْرَيْنِ جَمِيْعًا، فَلَوْ حَكَمْنَا بِنَقْضِ الْعَادَةِ لَزِمْنَا الْعَمَلُ بِلَا دَلِيْلٍ، وَكَذٰلِكَ إِذَا ابْتَدَأَتْ مَعَ الْبُلُوْغِ مُسْتَحَاضَةً فَحَيْضُهَا عَشَرَةُ اَيَّامٍ لِاَنَّ مَا دُوْنَ الْعَشَرَةِ تَحْتَمِلُ الْحَيْضَ وَالْاِسْتِحَاضَةَ، فَلَوْ حَكَمْنَا بِارْتِفَاعِ الْحَيْضِ لَزِمْنَا الْعَمَلُ بِلَا دَلِيْلٍ، بِخِلَافِ مَا بَعْدَ الْعَشَرَةِ لِقِيَامِ الدَّلِيْلِ عَلٰى اَنَّ الْحَيْضَ لَا تَزِيْدُ عَلَى الْعَشَرَةِ، وَمِنَ الدَّلِيْلِ عَلٰى اَنْ لَّا دَلِيْلَ فِيْهِ إِلَّا حُجَّةٌ لِلدَّفْعِ دُوْنَ الْإِلْزَامِ مَسْأَلَةُ الْمَفْقُوْدِ فَإِنَّهُ لَا يَسْتَحِقُّ غَيْرُهُ مِيْرَاثَهُ، وَلَوْ مَاتَ مِنْ اَقَارِبِهٖ حَالَ فَقْدِهٖ لَا يَرِثُ هُوَ مِنْهُ، فَانْدَفَعَ اسْتِحْقَاقُ الْغَيْرِ بِلَا دَلِيْلٍ وَلَمْ يَثْبُتْ لَهُ الْاِسْتِحْقَاقُ بِلَا دَلِيْلٍ.

''اسی طرح استصحابِ حال سے تمسک کرنا بلا دلیل استدلال ہے، اس لئے کہ کسی چیز کا موجود ہونا اس کے دائمی بقاء کو ثابت نہیں کرتا، تو وہ استصحابِ حال رفع کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے سوالازم کرنے کی صلاحیت کے، اسی بناء پر کہ استصحاب حال رفع کی صلاحیت رکھتا ہے ہم نے کہا: مجہول النسب پر کسی نے اگر غلام ہونے کا دعویٰ کر دیا تو پھر اس پر کوئی جنایت وزیادتی کی تو اس جنایت کرنے والے پر آزاد کی دیت وتاوان واجب نہ ہوگا، کیونکہ آزاد کی دیت لازم کرنا ہے، تو دلیل کے بغیر ثابت نہ ہوگا، اسی اصول پر تفریع کرتے ہوئے ہم نے کہا: جب حیض میں خون دس دنوں سے بڑھے اور عورت کی دس دنوں سے کم کی عادت معلوم ہے تو حیض کا حکم عادت کے دنوں تک لوٹے گا اور باقی استحاضہ ہونگے، اس لئے تحقیق عادت سے زائد دنوں والا خون ایک طرف حیض سے ملا ہوا ہے اور دوسری طرف استحاضہ سے، تو بیک وقت دونوں باتوں کا احتمال ہوا، پھر اگر ہم نے عادت ٹوٹنے اور بدلنے کا حکم لگا دیا تو بلا دلیل ہم نے عمل لازم کیا۔ اسی طرح حکم ہے جب عورت ابتداء سے بالغ ہونے کے ساتھ

مستحاضہ ہوئی تو اسکا حیض دس دن ہوگا، اس لئے کہ دس سے کم حیض اور استحاضہ دونوں کا احتمال رکھتا ہے، پھر اگر ہم نے رفع حیض کا حکم لگا دیا تو بلا دلیل عمل لازم کیا، برخلاف دس ایام کے بعد والے خون کے بارے میں دلیل قائم ہونے کی وجہ سے اس پر کہ حیض دس ایام سے زائد نہیں ہوتا۔ اسی بات کی دلیل میں سے ہے کہ استصحاب حال میں دلیل نہیں ہے مگر رفع کرنے کی سوائے الزام کے مفقود کا مسئلہ، کیونکہ اس مفقود کا غیر اس کی وراثت کا حق دار نہیں ہوتا اگر اسکے رشتہ داروں میں سے کوئی مرگیا اسکی گمشدگی کی مدت میں تو یہ بھی اس کا وارث نہ ہوگا، دوسرے کا حقدار ہونا بلا دلیل رفع ہو اور اس مفقود کے لئے استحقاق بلا دلیل ثابت نہ ہوگا''

استصحاب حال سے استدلال: ''استصحاب حال'' کا مطلب ہے کہ فی الحال ایک حکم ثابت ہے اس بناء پر کہ گزشتہ زمانے میں ثابت تھا، یعنی سابقہ حالت والے حکم کو برقرار سمجھنا۔ "**هو الحكم بثبوت امر فى الحال بناء على انه كان ثابتا فى الزمان الاول**" یہ استصحاب حال ہے۔ بتلایئے آپ پر بھی استصحاب حال ہے، آغاز کتاب میں سمجھ نہیں آتی تھی تو آخر میں بھی اصول الشاشی سمجھ نہیں آتی؟ اب سمجھ آتی ہے تو استصحاب حال نہ رہا۔ یہی مصنف کہتے ہیں، جسطرح عدم علت سے عدم حکم پر احتجاج بلا دلیل ہے اسی طرح استصحاب حال سے تمسک کرنا ثبوت والزام شیء پر بھی احتجاج بلا دلیل ہے، جلدی پڑھ لیجئے وقت قلیل ہے، دلیل یہ ہے کہ دیکھئے! ایک شیء زمانہ ماضی میں موجود تھی تو لازم ہے کہ زمانہ حال میں بھی موجود ہو؟ نہیں! کتنی اشیاء وافراد پہلے تھے اب نہیں، کتنے طلبہ آغاز سال میں تھے آخر سال میں نہیں، وجود شیء بقاء شیء کو مستلزم نہیں کل موجود آج غیر موجود، **هل اتک حديث الجنود** کل کتنے تھے آج نہیں: بقول کسے:

مٹے نامیوں کے نشاں کیسے کیسے زمین کھا گئی آسمان کیسے کیسے

الغرض استصحاب حال سے استدلال احتجاج بلا دلیل ہے۔

قول احناف: مذکورہ سطور سے ثابت ہو چکا ہے کہ "**استصحاب حال**" سے استدلال درست نہیں اور یہی حنفیہ کا قول ہے، اس میں مزید اتنی وضاحت ہے کہ "**استصحاب حال**" الزام شیء اور ثبوت شیء کی دلیل نہیں ہوسکتا، ہاں دفع شیء کی دلیل ہوسکتا ہے، آگے مثالوں سے بات واضح ہوگی ان شاء اللہ!

قول شوافع: حضرات شافعیہ کہتے ہیں ''استصحاب حال'' سے استدلال درست ہے، یہ صحیح استدلال ہے احتجاج بلا دلیل نہیں، لزوم شیء، دفع شیء دونوں کی دلیل ہوسکتا ہے، اے احناف! دفع شیء کیلئے دلیل ہے تو کہہ دیجئے لزوم شیء کیلئے بھی دلیل ہے۔

جواب: ''استصحاب حال سے استدلال'' کے عنوان سے مفصل وضاحت گزر چکی ہے کہ یہ الزام شیء کیلئے دلیل نہیں بن سکتا، یہ احتجاج بلا دلیل ہے، آیئے تفریعات وتمثیلات سے مزید وضاحت کرتے ہیں۔

تفریع ا: و **على هذا قلنا مجهول النسب** صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص مجہول النسب ہے، پتہ نہیں کہ کس کا بیٹا ہے کس خاندان کا ہے؟ ایسے مجہول النسب پر کسی نے دعوی کر دیا کہ یہ میرا ''غلام'' ہے، اب اس کی آزادی مشکوک ہوگئی، ثبوت

حریت کی کوئی دلیل ہے نہیں (کہ کوئی کہہ دے کہ یہ آزاد ہے فلاں کا بیٹا ہے، فلاں خاندان کا ہے) ادھر ''رقیت'' کا دعوی موجود ہے۔اتنی بات واضح ہوچکی، پھر یہ واقعہ پیش آیا کہ مجہول السنسب پر دعوی کرنے والے نے جنایت کردی، زخمی کردیا ،ہاتھ توڑ دیا، معاملہ عدالت میں پہنچا، جرم ثابت ہوگیا تو جانی پر دیت لازم ہے،اب مسئلہ یہ کھڑا ہوا کہ آزاد کی دیت لازم کریں یا رقیق کی دیت؟ کیونکہ آزاد کی دیت کی مقدار زیادہ ہے، رقیق کی دیت کی مقدار کم ہے **کما قرأنا فی کنز الدقائق** مجہول النسب کی دعوی رقیت سے پہلے کی حالت کو دیکھیں یعنی استصحاب حال سے استدلال کریں تو پھر آزاد والی دیت لازم ہونی چاہئے اور یہ الزام شی ء ہے اگر دعوی رقیت کے بعد والی حالت کو دیکھا جائے تو رقیق والی دیت لازم ہونی چاہئے۔استصحاب حال سے لزوم شی ء پر استدلال نہیں ہوسکتا تو غلام والی دیت لازم ہوگی۔

تفریع ۲: بلا دلیل ثبوت شی ء پر استدلال درست نہیں، مزید تفریع سے سمجھایا جارہا ہے۔صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک عورت کی ''عادت حیض'' سات ایام ہے، پھر صورت یہ پیش آئی کہ تیرہ یوم تک مسلسل خون جاری رہا، ہم تین حصے یوں سمجھ سکتے ہیں۔ا۔سات ایام ۲۔آٹھویں سے دسویں یوم تک متردد ۳۔گیارہویں سے تیرہویں یوم تک حتما استحاضہ۔نمبر ایک کا حیض ہونا یقینی ہے کہ حسب عادت ہے، نمبر تین کا استحاضہ ہونا حق ہے کہ فوق العشر ۃ ہے۔رہا نمبر دو بیچ کے تین دن جن کی ابتداء حیض سے متصل ہے اور انتہاء استحاضہ سے ملصق ہے۔دونوں احتمال ہیں عادت کو دیکھیں تو سات ایام حیض، باقی سب استحاضہ۔عادت ٹوٹنے اور بدلنے کا حکم لگائیں تو دلیل نہیں، کیونکہ سات کے بعد والے تین ایام کو حیض قرار دینا لزوم شی ء ہے بالغہ پر، جو بلا دلیل ثابت نہیں ہوسکتا، اس لئے سات کے بعد والے ایام دم کو استحاضہ قرار دیں گے، کہ یہ دفع شی ء اور ختم حیض کا حکم لگانا ہے۔دلیل تو حیض کی بھی نہیں اور استحاضہ کی بھی نہیں تو دفع شی ء کیلئے استصحاب حال کو دلیل قرار دے دیا گیا۔حیض نہیں!

اسی طرح جب بالغہ کو پہلی بار حیض آیا اور دس دن سے تجاوز کر گیا، مثلا پہلی بار چودہ یوم خون آتا رہا تو اب کیا حکم ہو، عادت ہے نہیں کیونکہ یہ مبتداۃ ہے معتادہ نہیں۔بلا دلیل حکم لگا نہیں سکتے تو دس یوم تو حیض شمار ہونگے، اور ما فوق العشر ۃ استحاضہ، کیونکہ حیض تو دس یوم سے زائد ہو نہیں سکتا اور عادت معروفہ نہ ہونے کی وجہ سے دس سے کم کی دلیل ہے نہیں **و فی الحدیث: اقل الحیض للجاریۃ البکر و الثیب ثلثۃ ایام و اکثر مایکون عشرۃ ایام ،فاذا زاد فھی مستحاضۃ** (دار قطنی)

دلیل آخر: ''استصحاب حال'' کے دلیل الزام نہ ہونے اور دلیل دفع ہونے پر مسئلہ مفقود بھی متفرع ہے۔مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی لاپتہ ہوجائے اسے مفقود کہتے ہیں، پھر زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ لاپتہ شخص کو اس کے مال وعیال کے حق میں زندہ سمجھا جاتا ہے، اس کو زندہ سمجھنا یہ ''استصحاب حال'' سے استدلال ہے، مفقود الخبر ہونے سے پہلے زندہ تھا اب بھی زندہ سمجھا جارہا ہے، اسی کا اثر اور نتیجہ ہے کہ مفقود کے مال میں کوئی رشتہ دار وراثت کا مستحق نہ ہوگا، مفقود کا وارث نہ ہوگا، یہ دفع شی ء ہے، اسی حالت فقدان میں اگر اس کا کوئی رشتہ دار انتقال کر گیا تو میت کے ترکہ میں اس مفقود کا حصہ ثابت نہ ہوگا، اگرچہ اسے زندہ تصور کیا جارہا ہے، لیکن چونکہ ''استصحاب حال'' دلیل الزام نہیں اس لئے مفقود کا حصہ قریبی مورث کے ترکہ میں ثابت نہ ہوگا، یہ الزام شی ء ہے۔

خلاصہ یہ کہ: مفقود کے مال میں میراث جاری نہ ہونا یہ دفع شیء ہے، استصحاب حال سے یہ استدلال درست ہے مفقود کا استحقاق قریبی مورث کے مال میں ثابت کرنا الزام شیء ہے، یہ استدلال درست نہیں حنفیہ کا یہی قول ہے ''استصحاب حال سے الزام شیء کیلئے استدلال واحتجاج بلادلیل ہے، دفع شیء کیلئے صحیح ہے''۔

تنبیہ: مصنفؒ کے انداز سے مترشح اور ثابت ہوتا ہے کہ ''مسئلہ مفقود'' مذکورہ اصول کیلئے دلیل ہے، لیکن اسے یوں تعبیر کرنا کہ مذکورہ اصول ''مسئلہ مفقود'' میں بھی دلیل ہے زیادہ موزوں ہے کما قال المحشی: حاصل الجواب ان استصحاب الحال دلیل علی هذه المسئلة (واما کون هذه المسئلة دلیلا علی ان استصحاب الحال حجة للدفع ،فغیر مسلّم)۔

فَإِنْ قِيلَ: قَدْ رُوِیَ عَنْ اَبِیْ حَنِیْفَةَ رح اَنَّهُ قَالَ: لَا خُمُسَ فِی الْعَنْبَرِ! لِاَنَّ الْاَثَرَ لَمْ يَرِدْ بِهٖ، وَهُوَ التَّمَسُّکُ بِعَدَمِ الدَّلِيْلِ ،قُلْنَا: إِنَّمَا ذُکِرَ ذٰلِکَ فِیْ بَیَانِ عُذْرِهٖ فِیْ اَنَّهُ لَمْ يَقُلْ بِالْخُمُسِ فِیْ الْعَنْبَرِ، وَلِهٰذَا رُوِیَ اَنَّ مُحَمَّدًا سَأَلَهُ عَنِ الْخُمُسِ فِی الْعَنْبَرِ ،فَقَالَ: مَا بَالُ الْعَنْبَرِ لَا خُمُسَ فِيْهِ؟ قَالَ: لِاَنَّهُ کَالسَّمَکِ ،فَقَالَ: وَمَا بَالُ السَّمَکِ لَا خُمُسَ فِيْهِ؟ قَالَ: لِاَنَّهُ کَالْمَاءِ وَلَا خُمُسَ فِيْهِ. واللّٰه تعالی أعلم بالصواب،

''پھر اگر اعتراض کیا گیا تحقیق امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہے کہ عنبر مچھلی میں خمس نہیں، اس لئے کہ اس کے بارے میں صریح دلیل وارد نہیں یہ بھی عدمِ دلیل سے تمسک کرنا ہوا؟ جواب میں ہم کہتے ہیں یہ ان کی طرف سے عذر کے بیان میں ذکر کیا گیا (نہ کہ استدلال میں) اس بارے میں کہ انہوں نے عنبر مچھلی میں خمس کے واجب ہونے کا قول اختیار نہیں کیا، اسی لئے تو منقول ہے کہ امام محمدؒ نے ان سے دریافت کیا عنبر میں خمس کے متعلق! سو کہا ''عنبر کو کیا ہے کہ اس میں خمس نہیں؟ جواب میں فرمایا: اس لئے کہ یہ مچھلی کی مثل ہے، پھر کہا: تو مچھلی کو کیا ہوا اس میں خمس نہیں؟ تو امام صاحبؒ نے جواب میں فرمایا کیونکہ پانی کی مثل ہے اور اس میں خمس نہیں (تو پانی میں موجود مچھلی میں بھی خمس نہیں یہ دلیل ہے) اللہ تعالیٰ بہتر و برحق جانتے ہیں تمام شد''

مذکورہ اصول پر سوال: ماشاء اللہ اس فصل میں ''احتجاج بلا دلیل'' کے صحیح نہ ہونے کو خوب واضح کر دیا، کہ **بلادلیل استدلال** درست نہیں، استدلال و احتجاج دلیل سے ہوتا ہے۔ معترض نے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ایک جملے کو لیکر اعتراض کر دیا، جناب آپ کہتے ہیں ''احتجاج بلادلیل'' صحیح نہیں؟ آپ کے امام نے خود غیر دلیل سے استدلال کیا ہے؟ چنانچہ مذکور ہے کہ امام صاحبؒ نے فرمایا: ''لاخمس فی العنبر ،لان الاثر لم یرد به'' عنبر میں خمس واجب نہیں اس لئے کہ اس کی بابت حدیث وارد نہیں۔ ''لان الاثر لم یرد به'' پر غور کیجئے ذرا ''جحد بلم'' کی گردان اور لفظی معنوی عمل دہرا لیجئے! بات سمجھ میں آجائے گی کہ آنجناب کے امامؒ نے عدمِ دلیل سے احتجاج کیا ہے آپ کہتے ہیں احتجاج بلادلیل درست نہیں؟ اب تو

مان لیجئے کہ احتجاج بلا دلیل درست ہے؟

جواب: بہت خوب! کیسا اعتراض کیا ذرا سنبھل کر جواب سمجھئے! عذر و حجت اور اعتذار و احتجاج کا فرق دیکھ لیجئے! ان شاء اللہ ساتھ طبق روشن ہوجائیں گے، احناف کے امام بھی مُسلّم، اصول بھی مُسلّم، عزائم بھی مصمم، جواب بھی مستحکم، یہ سب اللہ کا ہے کرم۔ امام صاحبؒ نے یہ اعتذاراً کہا کہ میرا اصول ہے قرآن وحدیث کو مقدم رکھتا ہوں قیاس آخری حجت ہے، قیاس کا تقاضہ ہے عنبر میں خمس نہ ہو، حدیث پاک وارد ہوتی تو قیاس کو چھوڑ کر حدیث کو سینے سے لگاتے خمس لاگو کرتے، لیکن میں نے قیاس دلیل شرعی پر عمل کرتے ہوئے کہا: عنبر میں خمس واجب نہیں پوچھنے والے نے استفسار کیا آپ نے قیاس پر عمل کیا؟ تو امام صاحب نے کہا: میرا عذر سنئے کہ حدیث وارد نہیں! جب حدیث وارد نہیں تو حجت شرعی قیاس پر عمل کیا اور کہا: عنبر میں خمس واجب نہیں اس لئے کہ حدیث وارد نہیں! یہ اعتذار ہے احتجاج نہیں اور اعتذار کی صورت میں اعتراض نہیں اصول بحالھا مسلّم ہے۔

قرینہ: رہی یہ بات کہ احتجاج بلا دلیل نہ ہونے کی کیا دلیل ہے تو ذرا آگے پڑھئے تصریح بھی ملے گی تسلی بھی ہوگی، چنانچہ امام صاحبؒ سے تلمیذ رشید محمد بن حسن الشیبانیؒ نے دریافت کیا: استاذیم ما بال العنبر؟ عنبر کا کیا حکم ہے؟ اس میں خمس ہے؟ جواب ملا نہیں بلکہ دلیل بھی فرمادی کہ حاصل من الماء ہونے کی وجہ سے مثل سمک ہے۔ تشنہ تلمیذ نے عرض کی ما بال السمک؟ مچھلی کا کیا حکم ہے؟ فرمایا: اس میں خمس واجب نہیں! کیونکہ پانی کی مثل ہے۔ سمندروں کے پانی میں خمس نہیں، مچھلی میں خمس نہیں، عنبر میں خمس نہیں "لانہ کالسمک" پر غور کرنے سے معلوم ہوا یہ احتجاج بلا دلیل نہیں بلکہ استدلال بالدلیل ہے۔

وجوب خمس: یہ بھی سمجھ لیجئے! کہ خمس کا عدم وجوب قیاس کے مطابق کیسے ہے؟ دراصل خمس واجب ہوتا ہے مال غنیمت میں اور مال غنیمت وہ ہے جو جہاد سے کفار کے اموال ہاتھ لگیں، یعنی کفار کے قبضے سے لی گئی اشیاء مال غنیمت ہیں، پانی پر تو کسی کا قبضہ نہیں، تو پانی سے برآمد شدہ چیز کفار کے قبضہ سے حاصل نہ ہوئی، جب کفار کے قبضہ سے نہیں تو اس میں خمس واجب نہیں۔ "والعنبر لیس من الغنائم، لان الغنیمة ماتؤخذ من ایدی العدوّ بایجاف الخیل والرکاب، والعنبر مستخرج من البحر، والمستخرج من البحر لم یکن فی ایدی العدو قط"۔

عنبر کیا ہے؟: سطور بالا میں زیر توضیح عبارت کا مقصد واضح ہوچکا کہ یہ اعتراض عدم تامل کی بناء پر کیا گیا اور امام صاحبؒ کے اعتذار کو احتجاج سمجھ کر اعتراض کردیا۔ حالانکہ عنبر میں خمس نہ ہونے کا مسئلہ مدلل ہے یہ حکم عنبر ہوا۔ یہ بھی سمجھ لیں کہ حقیقت عنبر کیا ہے؟ بلفظہ درج ہے "البحار اذا تلاطمت فیه الامواج صار منها الزبد، ولا یزال یضرب الریح بعضها علی بعض حتی یمکث ما صفا من الزبد، فینعقد عنبرا ثم ینجمد، فیقذفه الماء الی الساحل، ویذهب مالا ینعقد من الزبد جفاء، والیه اشیر فی قوله تعالی: فاما الزبد فیذهب جفاء و اما ماینفع النّاس فیمکث فی الارض" (الرعد ۱۷)

مسئلہ: لولو جو سمندر میں صدف سے برآمد ہوتا ہے اس میں بھی خمس نہیں۔ ثم کذا لا خمس فی اللؤ لؤ ،لانّه ماء مطر الربیع یقع فی الصدف ،والصدف حیوان یخلق فیه اللؤ لؤ،ولا شیء فی الماء فیما یوجد من الحیوان کظبی السمک ۔☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

وعلیٰ هذا تم بتوفیق الله العزیز فی حجرة المسجد النور تسوید الکتاب المسمّٰی بـ"محبوب الحواشی علیٰ اصول الشاشی"یوم الاربعاء علی السّاعة ثنتا عشر واثناعشرون (دقیقة)حادی عشر من الشهر العظیم رمضان المبارک سنة الف واربع مائة وثلثین من الهجرة النبویة،علیٰ صاحبها الف الف تحیّة وعلیٰ سائر الصّحابة والتّابعین وعلی المحدّثین والمجتهدین والمتّبعین الی یوم الدین ، فالحمد لله علیٰ ذلک، والشکر علیٰ عطائک، والمدح علیٰ نوالک کما یلیق بعظمتک وجلالک

محبوب احمد عفی عنہ بہاولپوری
الخطیب بجامع النور کراتشی
۱۱/۰۹/۱۴۳۰ھ،۰۲/۰۹/۰۹ء

نَحوُنَا نَحوَ نَحوِکَ یَانَقِیبِی نَحوُنَا نَحوَ اَلفٍ مِنْ رَقِیبِ

درجہ اولیٰ کے طلبہ، عامہ کی طالبات و دراسات کے لئے گراں قدر تحفہ

تعلیم النحو

مع تمرینات

تألیف

مولانا محبوب احمد صاحب دامت برکاتہم

○ فاضل، جامعہ دار العلوم کبیر والا ○ خطیب، جامع مسجد نور

○ مدرس، معہد الخلیل الاسلامی و جامعہ مصباح العلوم محمودیہ

اس کتاب میں طلبہ وطالبات کی علمی بنیاد کی مضبوطی اور استعداد بڑھانے کیلئے ہر بحث کے ساتھ مشقی سوالات اور عربی عبارات دی گئی ہیں جن کے حل کرنے سے ہر بحث از بر اور ذہن میں پیوست ہوجاتی ہے جو کتاب دانی اور عبارت خوانی مع روانی میں مدد ومعاون ہوگی اَلْجُهْدُ مِنَّا وَالْمَفَازُ مِنَ اللهِ